

Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin PREDA
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”

PROPOVĂDUIREA APOSTOLICĂ
STRUCTURI RETORICE ÎN FAPTELE APOSTOLILOR



București
2013

Rev. Assist. Prof. Constantin PREDA, PhD
Faculty of Orthodox Theology “Patriarch Justinian”

THE APOSTOLIC PREACHING
RHETORIC PATTERNS IN THE ACTS OF THE APOSTLES



Bucharest
2013

INTRODUCERE

„...Ortodoxia a început să se deschidă, prin teologia ei mai nouă, unor experiențe și explicitări ale misterului creștin necesare nivelului spiritual al creștinilor de azi. Prin aceasta Bisericele creștine au început să înlăture multe din piedicile care stăteau în calea apropierii lor, înaintând spre acea stare în care vor putea căuta împreună unele din expresiile noi ale misterului creștin, corespunzătoare credinciosului de azi, dar solidare cu expresiile Bisericii primare”.

(Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae)

În vremurile noastre, în creștinismul apusean s-a vorbit adeseori de nevoia unei noi evanghelizări a societății occidentale, care tinde spre decreștinare și secularizare (de la *saeculum* = alipirea de bunurile lumii acesteia). Răsăritul ortodox a privit uneori cu oarecare satisfacție și mulțumire de sine, că deși a făcut experiența totalitarismului ateu și comunist, a materialismului teoretic, totuși oamenii și-au exprimat adevărată față de Biserică și valorile creștinismului pravoslavnic. Situația a început să se schimbe însă și în societățile din Europa de sud-est, iar Biserica să se confrunte cu o schimbare a societății, a mentalității oamenilor, care sunt orientați acum spre un materialism practic și consumism. În fața acestor schimbări de ordin politic, social și cultural, Biserica se află într-o situație misionară comparabilă cu cea a Bisericii care s-a născut la Cincizecime, aceea de a da mărturie și a fi gata totdeauna să răspundă oricui îi va cere socoteală despre nădejdea ei (cf. 1 Ptr 3, 15).

În societatea noastră, Biserica există deja ca instituție ierarhic organizată, este o prezență vizibilă atât prin edificiile de cult și instituțiile ei proprii, cât și prin activitatea social-caritativă. În fața unei economii de piață bazată pe principiile concurenței, se conturează și un creștinism de piață, specific societăților libere, promovat de propovăduitori și evanghelizatori veniți din toate părțile, în căutarea de noi adepți, și care, de cele mai multe ori fac abstracție de valorile religioase, culturale și tradiționale ale unui popor. În fața unei astfel de realități, discursul teologic, predica și cateheza trebuie să-și regăsească forța persuasivă și duhovnicească.

În acest sens, *cuvântările kerygmatico-misionare* din cartea Faptele Apostolilor constituie o sursă inepuizabilă de inspirație pentru activitatea învățătoarească, misiunea și

mărturia de azi a Bisericii. Ele demonstrează cum Biserica, născută prin lucrarea Duhului Sfânt la Cincizecime, întâlnește realități culturale diferite, iar raportul pe care-l stabilește cu acestea nu este totdeauna simplu.

Ceea ce-l surprinde pe cititorul atent al cărții Faptele Apostolilor este faptul că această carte este plină de „cuvântări”, a căror lungime diferă de la una la alta, cuvântări care sunt atribuite unor personaje diferite, care îndeplinesc rolul de protagoniști ai narațiunii. Una din caracteristicile celui de al doilea volum al operei Sfântului Luca constă în alternarea părților „discursive” cu cele „narative”. Cele două aspecte însă, cel „discursiv” și cel „narativ” de fapt, sunt complementare, deoarece „cuvântările” ne ajută să înțelegem „faptele” care sunt narate și să le evidențiem însemnătatea.

Valoarea lor constă în faptul că prin intermediul lor Sfântul Luca vrea să ne arate cum Apostolii și alte persoane au dus la îndeplinire porunca Mântuitorului de a-i fi martori până la marginile pământului (cf. FA 1, 8). Pentru acest motiv, aceste cuvântări sunt considerate de către cei mai mulți comentatori ca fiind *kerygmatico-misionare*. Ele se adresează atât iudeilor, cât și păgânilor, iar unele se adresează comunității creștine, cu privire la unele probleme legate de structura internă a acesteia, sau la probleme particulare care ar fi putut să o intereseze din punct de vedere al credinței sau al comportamentului moral (cf. FA 1, 16-22; 11, 4-17; 15, 7-11). În toate aceste situații, ele reflectă anxietatea misionară a primilor creștini, dorința Bisericii primare de a se deschide permanent celor din afara ei și de a le propune „cuvintele vieții”.

Folosindu-se de această tehnică a „cuvântărilor” intercalate în expunerea narativă a faptelor, Sfântul Luca reușește să imprime scrierii sale vivacitate și să evidențieze dinamica misionară a propovăduirii Cuvântului în Biserica primară. În aceste condiții este clar că nu trebuie să ne gândim la aceste cuvântări ca la niște „înregistrări” a ceea ce Sfinții Petru și Pavel au spus în acele împrejurări, ci la o „re-elaborare” liberă a mesajului lor despre moartea și Învierea Mântuitorului Hristos, filtrat prin sensibilitatea proprie Sfântului Luca.

Prin numărul și conținutul lor hristologic, cuvântările ocupă un spațiu important în cartea Faptele Apostolilor. Sunt aproximativ treizeci de cuvântări (dintre care opt rostite de Sfântul Petru și zece de Sfântul Pavel), și cuprind aproximativ 300 din cele 1003 versete care alcătuiesc cartea Faptele Apostolilor.

Aceste cuvântări *kerygmatico-misionare* conțin aproape toate ideile teologice ale cărții, după cum îl ocupă și cuvintele lui Iisus (*ta loghia Iesou*) în Evanghelii. Din punct de vedere stilistic cuvântările se deosebesc foarte puțin între ele, astfel că Sfântul Petru vorbește aproape ca Sfinții Pavel, Iacov, Ștefan, deoarece vorbesc toți precum scrie Sfântul Luca.

Cercetătorii au împărțit aceste cuvântări *kerygmatico-misionare* în patru categorii: kerygmatic, apologetic, bisericești sau procesuale.

1. **Cuvântările kerygmatic** sunt cele care conțin mesajul primar și au fost adresate atât iudeilor, cât și păgânilor. a) Cele destinate iudeilor și prozeliților sunt: cuvântarea rostită de Sfântul Petru la Cincizecime (FA 2, 14-41), cuvântarea Sfântului Petru cu prilejul vindecării ologului de la poarta templului (FA 3, 11-26), cea ținută în casa lui Corneliu (FA 10, 34-43), și cuvântarea Sfântului Pavel în sinagoga din Antiohia Pisidiei (FA 13, 16b-41). Acest tip de cuvântări se caracterizează printr-o schemă uniformizată. Fiecare cuvântare se deschide printr-un *exordium* adaptat împrejurărilor; expune apoi kerygma apostolică despre viața, moartea și Învierea Mântuitorului Hristos împreună cu profețiile Vechiului Testament despre moartea Sa, învierea și mântuirea universală; cuvântarea se încheie printr-o invitație la pocăință și credință. b) Cuvântările adresate păgânilor sunt cele rostite de Sfântul Pavel la Listra (FA 14, 8-20) și la Atena (FA 17, 16-34). Aceste cuvântări dezvoltă aceeași temă însă adaptată la cultura ascultătorilor: după ce Dumnezeu i-a tolerat atâta vreme pe păgâni când au slujit idolilor, acum îi cheamă la pocăință și pe ei, invitându-i să nu mai ignore Providența și puterea Sa creatoare.

2. **Cuvântările apologetice** iau apărarea creștinilor acuzați pe nedrept. Sunt rostite de Sfântul Petru înaintea sinedriului (FA 4, 8-12.19-20 și FA 5, 29-32), de Sfântul Ștefan (FA 7, 2-53), de Sfântul Pavel (FA 22, 1-21, înaintea poporului iudeu din Ierusalim; FA 24, 10-21, înaintea procuratorului Felix la Cezareea Maritimă; și FA 26, 1-23, înaintea regelui Agripa al II-lea). În aceste cuvântări Sfântul Pavel face apologia comportamentului său, credincios religiei iudaice, în care s-a născut și a crescut. Întâlnirea cu Mântuitorul Hristos Înviat însă, l-a convertit la creștinism, care nu este altceva decât împlinirea firească a iudaismului, și l-a determinat să propovăduiască Evanghelia păgânilor.

3. **Cuvântările bisericești** sunt adresate unui auditoriu deja creștin. Sfântul Petru vorbește în fața a 120 de frați creștini despre necesitatea înlocuirii trădătorului Iuda (FA 1, 16-22), în plenul sinodului apostolic din Ierusalim (FA 15, 7-11) vorbește despre universalitatea mântuirii. În timpul aceluiași sinod, Sfântul Iacov a sugerat să fie impuse creștinilor proveniți din păgânism numai patru prescripții (FA 15, 13-21), salvând astfel comuniunea liturgică dintre iudeo-creștini și păgâno-creștini. La Milet, Sfântul Pavel rostește o cuvântare cu valoare de testament înaintea prezbiterilor din Efes (FA 20, 13-38).

4. **Cuvântarea procesuală** din FA 24, 2-8 nu este decât pledoaria avocatului Tertul în favoarea Caesarului ținută înaintea procuratorului Antoniu Felix.

Conținutul acestor cuvântări este preponderent hristologic și reflectă elaborarea incipientă a simbolului de credință în Biserica primară. De aceea, aceste cuvântări din cartea Faptele Apostolilor, nu reprezintă stadiul evoluat al hristologiei sau gândirii teologice așa cum a fost formulată la Calcedon (451 d. Hr.), ci pur și simplu viziunea proprie a Sfântului Luca și a Bisericii din vremea sa.

Mi-am propus în lucrarea aceasta să abordez, din perspectiva exegezei biblice cele mai importante cuvântări rostite de către Sfinții Apostoli Petru și Pavel, potrivit prezentării Sfântului Luca din cartea Faptele Apostolilor, și să le analizez în contextul lor pentru a descifra sensul mesajului lor. La cuvântările celor doi mari Apostoli, am adăugat și analiza cuvântării rostite de Sfântul Ștefan, primul martir al Bisericii.

Textele de care m-am ocupat în prezenta lucrare sunt următoarele:

1. FA 2, 14-41;
2. FA 3, 11-26;
3. FA 4, 8-12.19-20;
4. FA 5, 29-32;
5. FA 7, 2-53;
6. FA 8, 25-40;
7. FA 10, 34-43;
8. FA 13, 16b-41;
9. FA 14, 8-20;
10. FA 17, 16-34;
11. FA 20, 13-38;
12. FA 26, 1-23.

Această carte se prezintă ca fiind un studiu asupra redactării celor mai importante cuvântări kerymatico-misionare prezente în cartea Faptele Apostolilor, a structurii lor literare și teologice, studiu întreprins potrivit metodei analizei compoziției (*Composition Criticism*). Această metodă ține seama de aspectul sincron al textului așa cum a fost receptat el de către Biserică, o dată cu canonizarea lui, și pe care cititorul de azi al Sfintei Scripturi îl are la îndemână.

Aparatul critic, în cea mai mare parte dependent de literatura de specialitate contemporană, a fost alcătuit potrivit normelor generale cerute de cercetarea exegetică internațională și publicate sub titlul *Instructions for contributors*, în revista *Biblica* 70 (1989), pp. 577-596.

Plecând de la un element comun, care transpare din aceste cuvântări misionare – **existența kerygmei hristologice** – mi-am propus să investighez diferitele modele de propovăduire existente în Biserica primară, precum și impactul pe care proclamarea mesajului Evangheliei Mântuitorului Hristos l-a avut în diferite contexte culturale, sociale, religioase și politice ale secolului I, potrivit expunerii din Faptele Apostolilor.

Indicând cititorilor săi unele modele de propovăduire misionară, Sfântul Luca nu le prezintă ca pe niște rețete al căror succes ar fi garantat. Faptul că ascultătorii se arată incapabili să recepteze mesajul nu dovedește nimic împotriva acestuia, sau împotriva modului în care este propus. El atestă pur și simplu că, pentru a da roade, cuvântul lui Dumnezeu trebuie să cadă pe pământ bun.

Biserica a fost preocupată de la început de a propovădui Evanghelia la cei nebotezați – **kerygma**, dar și de a-i instrui în credință pe catehumeni – **didahia**, de a propune învățătura Mântuitorului într-o formă sistematică celor care deveniseră creștini.

Atât kerygma, cât și dogma, vehiculează printr-un limbaj diferit aceeași structură teologică fundamentală: identitatea personală dintre Iisus cel răstignit și Hristos Înviat, care la Calcedon a fost definită ca unitate personală în dualitatea firilor sau naturilor. Între kerygmă și dogmă există o continuitate structurală, care în pofida istoriei tulburi pe care a cunoscut-o transmiterea credinței creștine, gândirea teologică a Bisericii drept măritoare a știut să păstreze paradoxul specific creștinismului.

Astăzi se recunoaște de către majoritatea exegeților că discursurile misionare din cartea Faptele Apostolilor au fost redactate de Sfântul Luca, care a folosit în munca sa diferite surse documentare preluate din tradiția vie, dinamică și creatoare a Bisericii (cf. Lc 1, 1-4), și care oglindesc propovăduirea din perioada de început a ei. Aceste cuvântări kerygmatico-misionare au un caracter tipic și sunt alcătuite în baza aceleiași scheme: viața, patimile, moartea și Învierea lui Iisus. Sfântul Luca propune aceste cuvântări kerygmatico-misionare Bisericii ca pe niște adevărate modele de evanghelizare.

În încheiere vreau să mulțumesc Doamnei Profesoare Felicia Ionescu pentru lectura atentă a manuscrisului și pentru sugestiile făcute. Colegului și prietenului meu, Pr. Asist. Drd. Jean Nedelea, de la Departamentul de Teologie Sistematică, Practică și Artă Sacră îi mulțumesc pentru bunăvoința pe care a avut-o de a citi prima formă a acestei lucrări. Este un cititor meticulos, care m-a ajutat să evit numeroase greșeli.

București, la praznicul Bunei Vestiri,

25 martie 2004

INTRODUCTION

„...Orthodoxy has commenced opening itself, by its newer theological line, to experiences and enlightenings of Christian mystery required by the spiritual level of Christians today. By this, Christian Churches began to put aside many obstacles which prevented their coming closer, advancing towards the state in which they will be able to search together for some of the new ways of expressing Christian mystery, appropriate to the Christians nowadays, yet in keeping to the primary Church expressions”.

(Rvd. Prof. Dumitru Stăniloae, PhD)

In our times, in Western Christianity, discussions have often been aroused on the need for a new evangelization of Western society, prone to unchristianizing and secularization (from *saeculum* = attachment to the goods of this world). The Orthodox East has sometimes regarded with a certain amount of satisfaction and complacency the fact that although people underwent the yoke of the atheistic, communist totalitarianism, and theoretic materialism, yet they have expressed the allegiance to the Church and Orthodox Christian values. The situation has also been changing in the south-west Europe societies where the Church has to face a transformation of the mentality of the people, who are now being swayed towards a matter-of-fact materialism and consumerism. Confronted with these political, cultural and social changes, the Church finds itself in a situation – in the missionary field – similar to the one of the Pentecost-born Church, namely that of bearing testimony and have an ever-ready answer for whosoever may question its hope (cf. 1 Ptr 3:15).

In our society, the Church already exists as an hierarchical organized institution, it is a visible presence, not only by its own institutions and worship buildings, but also its own social, philanthropical activity. Alongside with a market economy founded on competition principles, a market Christianity also takes shape, pertinent to free societies, promoted by preachers and evangelizers arrived from the far-flung corners of the world, in quest of new followers, and who most of the time overlook the religious, cultural, and traditional values of the people. In front of such a reality, the theological discourse, sermon and catechesis have to retrieve their persuasive and spiritual power.

In this way, the kerygmatic, missionary discourses in the book “The Acts of the Apostles” make up a never-failing source of inspiration for the teaching activity, for the

mission and testimony of the Church today. They show how the Church born out of the Holy Spirit's work at Pentecost, meets mottled cultural realities, and the relation it establishes with them is not always simple.

The thing that surprises an attentive reader of "The Acts of the Apostles" is that this book is rife with discourses, the extent of which differs from one to another, and which are ascribed to various persons who fulfill the role of characters of the narrative. One of the characteristic features of the second book of Saint Luke's writings stands in the alternation of "discursive" and "narrative" passages. Yet the two aspects, the "discursive" and the "narrative", are complementary, since the discourses help us understand the "acts" recounted, and point out their significance.

Their worth rests in the fact that, by their means, Saint Luke wishes to show us the way the Holy Apostles and other persons carried out the Savior's command to be his witnesses to the end of the earth (cf. Acts 1:8). For this reason these sermons are deemed kerygmatic and missionary by most commentators. The address to both Jews and heathens, and some to the Christian community, the latter ones touching some issues regarding its inner structure or particular problems which could have interested it from the point of faith or moral behavior (cf. Acts 1:16-22; 11:4-17; 15:7-11). In all these situations they display the first Christians' missionary eagerness, the wish of the primary Church to open itself permanently to those outside it and to propose the "the world of life".

By using this technique of the inserted "discourses" in the narrative presentation of the events, Saint Luke manages to give liveliness to his writing and to emphasize the missionary dynamics of the preaching of the Gospel in the primary Church. It is obvious, in such conditions, that we should not consider these discourses as a mere "recording" of what Saints Peter and Paul said in those circumstances, but a free reinditement of their message about the Saviors' death and resurrection, filtered through Saint Luke's own sensitivity.

By their number and Christological content, they occupy an important place in "The Acts of the Apostles". They are approximately thirty discourses (among which eight uttered by Saint Peter and ten by Saint Paul) and comprehend almost 300 out of the 1003 lines of the book "The Acts..." is composed of.

These kerygmatic, missionary discourses comprise almost all the theological ideas of the book, just as they are contained in Jesus's word (*ta loghia Iesou*) in the Gospels. From a stylistic point of view the discourses are barely distinguished, so that Saint Peter speaks like Saints Paul, James, Stephen, because all speak as Saint Luke writes. The researchers have

divided these kerygmatic, missionary discourses in four groups: ***kerygmatic***, ***apologetic***, ***ecclesiastical*** and ***judicial***.

1. ***Kerygmatic discourses*** contain the primary message and they were addressed to both Jews and pagans. a) The ones intended for the Jews and proselytes are: the discourse uttered by Saint Peter at the Pentecost (Acts 2:14-41), Saint Peter's discourse on the occasion of the healing of the cripple man at the temple gate (Acts 3:11-36), the one held in Cornelius' house (Acts 10:34-43) and Saint Paul's sermon in the synagogue in the Antioch of Pisidia (Acts 13:16b-41). This type of discourses is built upon a standard structure. Each discourse commences with an introduction (exordium) suited to the circumstances; then it unfolds the apostolic kerygma on the Savior's life, death and resurrection alongside with the Old Testament prophecies concerning His death, resurrection and universal redemption; the discourse ends with an exhortation to repentance and faith. b) Discourses for the pagans are those uttered by Saint Paul in Lystra (Acts 14:8-20) and in Athens (Acts 17:16-34). These discourses expatiate upon the same theme, but are adapted to the listeners' culture: after God had put up so long with the pagan's idolatry, He invited them also to repentance, prompting them to take heed of His Providence and creative power.

2. ***Apologetical sermons*** defend the unjustly accused Christians. They were uttered by Saint Peter before the sinhedrion (Council) (Acts 4:8-12.19-20 and 5:29-32), by Saint Stephen (Acts 7:2-53), by Saint Paul (Acts 22:1-21, before the Jewish people in Jerusalem; Acts 24:10-21, in front of procurator Felix at Caesarea by the sea; and Acts 26:1-23, in front of king Agrippa II). In these discourses Saint Paul makes an apology of his behavior, faithful to the Jewish religion he was born and brought up in. His encounter with the resurrected Christ, our Savior, converted him to Christianity, which is but the natural fulfilment of Judaism, and resolved him to preach to the heathens.

3. ***Ecclesiastical discourses*** are meant for an already Christian audience. Saint Peter spoke in front of 120 Christians about the necessity of replacing the traitor Judas (Acts 1:16-22); in the middle of the apostolic synod (Council) in Jerusalem (Acts 15:7-11) he talked about the universality of salvation. During the same synod, Saint James suggested that only four regulations should be imposed upon the Christians and those converted from paganism. In Milet Saint Paul proclaimed a discourse with the value of a testament in front of the presbyters from Ephesus (Acts 20:13-38).

4. ***The juridical discourse*** in the "Acts..." is nothing but the lawyer Tertullus' plea on behalf of the Caesar held in front of procurator Antonius Felix.

The content of these discourses is chiefly Christological and reflects the raw elaboration of the symbol of faith in the primary Church. This is why these discourses in the book of “The Acts...”, do not display the developed level of Christology and theological thinking in the way they were set down at Chalcedon (451 A.D.), but the very outlook of Saint Luke and of the Church of his times.

In this work I set myself the task of approaching, from the perspective of biblical exegesis, the most important discourses uttered by Saints Apostles Peter and Paul, according to Saint Luke’s presentation in the book of “The Acts...”, and of assessing them in their context in order to make out the meaning of their message. I have attached to the discourses of the two great Apostles the analysis of the discourse pronounced by Saint Stephen, the first martyr of the Church.

The texts I dealt with in this work are the following:

1. Acts 2:14-41;
2. Acts 3:11-26;
3. Acts 4:8-12.19-20;
4. Acts 5:29-32;
5. Acts 7:2-53;
6. Acts 8:25-30;
7. Acts 10:34-43;
8. Acts 13:16b-41;
9. Acts 14:8-20;
10. Acts 17:16-34;
11. Acts 20:13-38;
12. Acts 26:1-23.

This book is put forward as a survey on the elaboration of the most important kerygmatic, missionary discourses extant in the book of “The Acts...”, on their literary and theological structure, a study undertaken according to the method which analyses the composition (*Composition Criticism*). This method takes into account the synchronic aspect of text in the way this text was received by the Church simultaneous with its acceptance among the canonical books, and as it is available for the contemporary reader of the Holy Scripture.

The critical apparatus mostly relying on the contemporary specialized literature, has been made up, after the general standards required by the international, exegetical research,

and published under the title *Instructions for contributors* in the review *Biblica* 70 (1989), pp. 577-596.

Starting from a common theme which pervades this missionary discourses – the presence of Christological kerygma – I set out to investigate the various patterns of teaching in the primary Church, together with the impact the proclamation of our Lord Jesus Christ's Gospel had in various cultural, social, religious and political contexts of the first century, according to the account offered in "The Acts of the Apostles".

Pinpointing some examples of missionary teaching for his listeners, Saint Luke does not present them as warranted, successful receipts. The inability of the listeners to apprehend the message proves nothing against it or the manner in which it was proposed. It simply testifies that, in order to bear fruit, God's word should reach a responsive heart.

From the outset of the Church has been concentrated not only on preaching to the unbaptized – **kerygma** – but also on catechumens' initiation in the Christian faith – **didachia** – on proposing our Savior's teaching in a systematic way to the newly converted Christians.

Both kerygma and dogma express, in different terms, the same basic theological tenet: the personal identity of the crucified Jesus and the resurrected Christ, defined at Chalcedon as hypostatic unity of two natures. There has been a structural continuity shared by kerygma and dogma. Despite the troubled history undergone by the transmission of the Christian faith, the theological thinking of the Orthodox Church has always known to preserve the specific paradox of Christianity.

It is admitted today by most exegetes that the missionary discourses in the book "The Acts of the Apostles" were indited by Saint Luke who used in his writings various documentary sources taken from the living, dynamic, creative tradition of the Church (cf. Lk 1:1-4), sources which show the preaching activity in its incipient stage. These kerygmatic, missionary discourses are typical in character and built upon the same pattern: Jesus' life, passions, death and Resurrection. Saint Luke proposes to the Church these kerygmatic, missionary discourses as true prototypes of evangelization.

By way of conclusion, I wish to thank Professor Felicia Ionescu for the attentive reading of the manuscript and for the suggestions she made. To my colleague and friend, Reverend Jean Nedelea, Teaching Assistant in the Systematic, Practical and Sacred Art Theology Department, PhD Student, I give my thanks for his willingness of reading the first draft of this work. He is a careful reader who helped me avoid lots of mistakes.

Bucharest, Feast of the Annunciation,

The 25th of March 2004

PRELIMINARII

În cartea Faptele Apostolilor, Sfântul Luca ne prezintă prima istorie a originilor creștine sau, mai bine spus, un rezumat despre modul în care s-a născut ceea ce numim noi astăzi creștinism¹. Autorul Faptelor folosește numai de două ori adjectivul “*creștin*”. În FA 11, 26, scrie că “*pentru prima dată în Antiohia, ucenicii au fost numiți creștini*” (*Hristianoii*). În FA 26, 28, amintește că, după cuvântarea Sfântului Pavel înaintea auditoriului din Cezareea, regele Agripa ar fi exclamat: “*Pentru puțin nu mă convingi să mă fac creștin*”. Este destul de evident totuși, că în istorisirea sa vrea să arate nașterea și răspândirea a ceea ce noi numim “*religia creștină*”, însă, pe care el o indică cu numele simbolic: “*calea*” (*hē hodos*) (FA 9, 2; 19, 9. 23; 24, 22), “*calea Domnului*” (FA 18, 25), “*calea lui Dumnezeu*” (FA 18, 26); iar Apostolul Pavel la rândul său, cel care o propovăduiește, o indică în același mod (cf. FA 22, 4; 24, 14 și 28, 22). Adversarii săi, însă, iudeii, o indică cu numele, poate disprețuitor, de “secta Nazoreilor” (*hairesis ton Nazōraion*) (FA 24, 5; cf. 24, 14 și 28, 22). Nu este clar de ce ucenicii lui Iisus, numit “Nazoreul” (*ton Nazōraios*) sunt numiți astfel în FA 2, 22; de la Nazaret patria sa de origine, sau deoarece în aramaică *naṣ̣oray* (de la verbul נָצַר, *naṣ̣ar*) înseamnă “a păzi, a observa, a pune în practică”. În acest caz, ar trebui să presupunem că la început, în Palestina, iudeo-creștinii ar fi fost cunoscuți cu numele de “secta celor care păzesc în inima lor prescripțiile Legii”².

Potrivit cărții Faptele Apostolilor, cei care au crezut că Iisus din Nazaret este Mesia cel mort și Înviat, în urma propovăduirii Apostolilor, erau chemați în diferite moduri de contemporanii lor.

În primul rând, cei care i-au urmat lui *Hristos* (= Unsul, termen grec care traduce ebraicul *Mashiah*, Mesia), au început să fie numiți *Hristianoii*. Cu siguranță această denumire provine din mediul elenistic, deoarece pentru cel iudaic ar fi fost provocantă: *Hristianoii* etimologic înseamnă *mesianicii*. Indicarea cu acest termen a celor care au crezut în Iisus ca

¹ cf. G. C. BOTTINI, N. CASALINI, „Trama e teologia degli Atti degli Apostoli”, în *Liber Annuus* XLIX (1999), pp. 137-180.

² Ipoteza este pusă în discuție de C. K. BARRETT, *The Acts of the Apostles (Acts XV - XXVIII)* (ICC; vol. II, Edinburgh, 1998), p. 1098.

fiind Mesia putea implica un act de credință în mesianitatea Lui, ceea ce explică reticența iudaică inițială în folosirea acestui termen.

Apelativul de “*creștin*” a apărut în momentul în care a început să fie practicat și conturat un mod de viață nouă, potrivit învățaturii și Revelației depline realizată de Dumnezeu prin Cuvântul Său întrupat.

Alte denumiri care au fost acordate creștinilor dintru-nceput sunt: “frații” (*adelphoi*): subliniază faptul că la început erau toți iudei; “credincioșii” (*pisteuontes*): reflectă aderarea lor la Iisus, Hristosul Dumnezeului celui Viu; “sfinții” (*hagioi*): cei care au primit darul Duhului Sfânt prin botez, “ucenicii” (*mathetai*): adică cei care i-au urmat dumnezeiescului Învățător. În ceea ce privește termenul “*Nazareii* sau *Nazoreii*”, acesta a devenit un nume obișnuit acordat creștinilor în iudaism (נוצרים, *Noțrim*).

Numirea urmașilor lui Iisus cu titlul de “creștin” indică conștiința apartenenței lor la Biserica Noului Legământ, întemeiată de Mântuitorul Hristos Înviat, născută din Duhul Cincizecimii și a botezului “*în numele lui Hristos Iisus*”, în momentul în care asupra fiecărui membru a fost invocat “*numele cel frumos*” (cf. Iacov 2, 7) și a fost uns cu “*pecetea darului Duhului Sfânt*”. Este conștiința apartenenței la “*poporul Legământului ultim și definitiv*”, încheiat de Iisus cel răstignit pentru păcatele noastre și Înviat pentru noi oamenii și a noastră mântuire.

Deoarece propovăduirea acestei căi a lui Dumnezeu are drept consecință formarea Bisericii, după pogorârea Duhului Sfânt la Cincizecime, textul Faptelor Apostolilor, care se citește în cadrul slujbelor liturgice în perioada dintre Înviere și Rusalii, trebuie considerat a fi prima istorie despre credința, viața și mărturisirea primilor creștini.

STRUCTURA LITERARĂ ȘI TEMATICĂ A CĂRȚII FAPTELE APOSTOLILOR

Nu există un consens în rândul exegeților în ceea ce privește structurarea conținutului cărții Faptele Apostolilor. În trecut, textul cărții era împărțit în două mari părți, în baza celor doi protagoniști principali ai cărții: *prima parte* FA 1-12, dedicată Sfântului Petru, iar cea de *a doua parte* FA 13-28, dedicată Sfântului Pavel. Există, cu siguranță, un paralelism (gr. *sykrisis*) voit între cei doi Apostoli, foarte bine cunoscut în retorica antică³.

Exegeții au întâmpinat multe dificultăți în organizarea textului Faptelor și în stabilirea unor criterii în baza cărora să fie structurat textul. În primul rând, majoritatea cercetătorilor au observat că Sfântul Luca folosește cu abilitate procedeul repetiției: refrene (FA 2, 47; 4, 4; 5, 42; 6, 7; 9, 31; 11, 24; 16, 5; 19, 10.20) sau sumare narrative (FA 2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16), istorisiri paralele (FA 5, 1-6 și 7-11; FA 9, 1- 19 și 22, 4-21 și 26, 9-18; FA 10, 3-8 și 9, 16; FA 11, 5-10 și 13), frecvența unei anumite teme (FA 2, 4; 4, 31; 8, 17; 10, 44-48; 11, 15; 16, 26; 19, 6), amintirea unui eveniment particular (FA 8, 1-4 și 11, 19; FA 8, 40 și 21, 8; FA 15, 19-20 și 21, 25). Locul pe care-l ocupă cele aproximativ treizeci de cuvântări, atribuite diferitelor personalități ale creștinismului antic, nu este ușor de stabilit. Ele constituie o treime din conținutul cărții, iar unii exegeți (C. H. Dodd, L. Cerfaux, U. Wilckens, E. Schweitzer, J. Schmitt, M. L. Soards) le-au analizat și comparat între ele pentru a determina valoarea lor kerygmatică și a ilustra munca redacțională a Sfântului Luca, încercând să evidențieze valoarea lor tradițională.

Despre diferitele structurări ale cărții Faptele Apostolilor în două, trei, patru sau cinci părți, biblistul italian G. Betori oferă o panoramă critică în două studii recente care s-au bucurat de o mare apreciere în rândul cercetătorilor⁴.

Un plan clasic de tip topografic a fost propus de W. G. Kümmel:

- Ierusalim (FA 1, 15 – 8, 3);
- Samaria și Cezareea Maritimă (FA 8, 4 – 11, 18);
- Antiohia Siriei (FA 11, 19 – 15, 35);

³ cf. J.-N. ALETTI, *Il Racconto come Teologia. Studio narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli* (Roma, 1996), pp. 56-61.

⁴ cf. G. BETORI, "La strutturazione del libro degli Atti: una proposta", în *Riv Bib* 42 (1994), pp. 3-34; *Idem*, "Strutturazione degli Atti e storiografia antica", în *Cristianesimo nella storia* 12 (1991), pp. 251-263.

- În jurul Mării Egee (FA 15, 36 – 19, 21);
- De la Ierusalim la Roma (FA 19, 21 – 28, 31).

Alți exegeți (J. Dupont, Ch. Perrot, J. Jervell) recunosc importanța ascultătorilor cuvântului kerygmatic ca fiind determinantă pentru structurarea conținutului cărții: mai întâi iudeii (FA 1, 1 – 11, 26), apoi păgânii (FA 11, 27 – 28, 31).

Ținând seama de diferitele elemente ale operei, unii exegeți⁵ au propus un plan paralel al Evangheliei a treia și al cărții Faptele Apostolilor, evidențiind astfel *unitatea operei lucane*:

O *prefață* (Lc 1, 1-4): exprimă intenția Sfântului Luca; un *prolog* (Lc 1, 5 – 2, 52): vestește revelarea planului lui Dumnezeu; *misiunea lui Iisus* (Lc 3, 1 – 24, 53) este pregătită de pogorârea Duhului Sfânt peste El (Lc 3, 1 – 4, 13), urmează apoi *activitatea în Galileia* (Lc 4, 14 – 9, 50), expunerea învățurii Sale *pe cale spre Ierusalim* (Lc 9, 51–19, 28), *Patimile Sale și Învierea* la Ierusalim (Lc 19, 29 – 24, 53). Planului Evangheliei îi corespunde cel al Faptelor: după o *nouă prefață* (FA 1, 1 - 14), autorul prezintă *misiunea martorilor lui Iisus* (FA 1, 15 – 28, 15), pregătită de *Pogorârea Duhului Sfânt peste ucenici* (FA 1, 15 – 2, 4), urmată de *mărturia Apostolilor în Ierusalim* (FA 2, 5 – 8, 1), apoi *în Samaria și împrejurimi* (FA 8, 1 – 12, 25) și *până la marginile pământului* (FA 13, 1 – 28, 15); *epilogul* (FA 28, 16-31) care evidențiază realizarea planului lui Dumnezeu.

Oricâte propuneri vor fi făcute pe marginea textului Faptelor Apostolilor, nu se va ajunge niciodată la o unanimitate în rândul cercetătorilor. Personal, subscriu la propunerea recentă făcută de Betori în studiile mai sus menționate care reflectă stadiul actual al problemei. Acest exeget ține seama de studiul lui J. Dupont dedicat *procedeului intercalării sau împletirii* recomandat de **Lucian de Samosata** în lucrarea sa ***De historia conscribenda***:

După exordiu, care va fi mai lung sau mai scurt, după întinderea întâmplărilor ce vor fi tratate, se va trece – firesc și simplu – la narațiune. Întreaga istorie e desigur numai o lungă expunere. Ca atare, se cuvine să fie împodobită cu toate însușirile unei povestiri. Mersul ei trebuie să fie neted, uniform, mereu același, fără un stil prea încărcat, dar nici prea sărac în expresii. E nevoie de o limpezime asemenea cristalului, care se obține datorită exprimării și înlănțuirii fericite a faptelor. Istoricul trebuie să realizeze o expunere încheată și întreagă.

⁵ cf. PH. ROLLAND, „L'organisation du Livre des Actes et l'ensemble de l'œuvre de Luc”, în *Bib* 65 (1984), pp. 81-86. Cercetările în această direcție s-au înmulțit prin contribuțiile diferiților exegeți precum: J. DAWSEY, „The Literary Unity of Luke-Acts: Questions of Style – A Task for Literary Critics”, în *NTS* 35 (1989), pp. 48-66; F. O'FEARGHAIL, *The Introduction to Luke – Acts. A Study of the Role of Lk 1, 4 – 4, 44 in the Composition of Luke's Two-Volume Work*, (AnB 126; Roma, 1991); R. F. O'TOOLE, *The Unity of Luke's Theology. An Analysis of Luke-Acts* (GNS 9; Wilmington, 1984); R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, vol I-II (Philadelphia, 1986); J. VERHEYDEN (ed.), *The Unity of Luke-Acts. 47 Colloquium Biblicum Lovaniense, July 1998*, (BETL 142; Leuven, 1999); D. MARGUERAT, „Luc-Actes entre Jérusalem et Rome. Un procédé lucanien de double signification”, în *NTS* 45 (1999), pp. 70-87.

Sfârșind să trateze un prim punct, urmează să ni-l înfățișeze pe un al doilea, ce-l continuă pe cel dintâi - fiind legat de acesta, ca să spunem așa, ca printr-un lanț. Narațiunea să nu fie întretăiată și alcătuită din mai multe povestiri puse una lângă alta. Întotdeauna, prima nu trebuie să fie față de următoarea doar într-un simplu raport de vecinătate, ci să se lege strâns laolaltă, în așa fel încât sfârșitul uneia să se împletească cu începutul celeilalte. În toate aceste povestiri concizia este folositoare, mai ales când povestirea ți-a fost îngreunată de numeroasele lucruri pe care le aveai de spus. Ea trebuie să se înfăptuiască nu atât prin alegerea cuvintelor, cât printr-o chibzuită alegere a faptelor. Adică se cuvine să treci în fugă pe lângă întâmplările mărunte și netrebuincioase, expunându-le în schimb amănunțit pe cele importante⁶.

G. Betori privilegiază articularea structurii în baza textului din FA 8, 1-4 față de FA 6, 1, precum și FA 1, 12-14 față de FA 2, 1. În același timp, G. Betori reia și ideea lui Ph. H. Menoud, care vede în FA 15 punctul central al cărții, potrivit perspectivei autorului legată de trecerea Evangheliei din mediul iudaic în cel păgân⁷.

În prima parte a cărții, Sfântul Luca prezintă începutul misiunii și mărturiei apostolice prin puterea Duhului Sfânt primit la Cincizecime. În urma acestui eveniment se constituie prima comunitate creștină, ia naștere din punct de vedere istoric Biserica Mântuitorului Hristos (FA 1, 12 – 8, 4). Această primă parte este caracterizată de alternarea istorisirilor cu sumare narrative. Până la momentul central al cărții este expusă creșterea progresivă a Cuvântului lui Dumnezeu, cu problemele diferite pe care le provoacă în mediul iudaic, precum și cu răspunsurile încurajatoare venite din partea lumii păgâne. Sinodul apostolic de la Ierusalim oferă soluția primirii păgânilor în Biserică, în urma primei campanii misionare a Sfântului Pavel și a altor misionari ai Bisericii din Antiohia Siriei (cf. FA 14, 27 – 16, 5). Rezolvate dificultățile ridicate de trecerea Evangheliei la neamuri, Sfântul Luca se poate dedica descrierii misiunii pauline (FA 15, 26 – 19, 22), înainte de a relata ultima călătorie a Apostolului Pavel la Ierusalim și apoi Roma (FA 19, 21 – 28, 31). FA 28, 14b-31 este considerat punctul culminant al întregii cărți (atât din punct de vedere structural, cât și tematic). Numai Sfântul Luca în Evanghelia sa⁸, în contextul prezentării activității Sfântului Ioan Botezătorul, amplifică citarea din Isaia 40, 3 ș.u. prin fraza următoare: „Și toată făptura va vedea mântuirea lui Dumnezeu” (Lc 3, 6). Împlinirea acestei aserțiuni este menționată și în

⁶ cf. J. DUPONT, “La Questione del piano degli Atti degli Apostoli alla luce di un testo di Luciano di Samosata”, în idem., *Nuovi Studi sugli Atti degli Apostoli* (Cinisello Balsamo, 1985), pp. 19-31; Lucian DE SAMOSATA, *Cum trebuie scrisă istoria* (trad. și note de Radu Hîncu; București, 1959), 55 și 56.

⁷ cf. G. BETORI, “La strutturazione del libro...”, pp. 6-8.

⁸ cf. J. GNILKA, *Teologia del Nuovo Testamento* (Brescia, 1992), p. 59 ș.u.

finalul cărții Faptelor: „*Această mântuire a lui Dumnezeu s-a trimis păgânilor, și ei vor asculta*” (FA 28, 28).

Rezultatul cercetării lui Betori este prezentat în mod schematic astfel⁹:

Introducere	1, 1-14	tranziție: 1, 12-14
I parte	1, 12 – 8, 4	tranziție: 8, 1b-4
II parte	8, 1b – 15, 5	tranziție: 14, 28 – 15, 5
III parte	14, 28 – 16, 5	tranziție: 15, 36 – 16, 5
IV parte	15, 36 – 21, 16	tranziție: 19, 21 – 21, 16
V parte	19, 21 – 28, 28	
Concluzie	28, 30-31	

Vom încerca în cele ce urmează să evidențiem fiecare secvență narativă pentru a vedea cum se articulează diferitele unități ale compoziției și pentru a putea descoperii unitatea și dinamica relatării¹⁰.

Pentru a ne orienta în înțelegerea textului exegeții au propus următoarele criterii de structurare a cărții: importanța poruncii Mântuitorului dată Celor Unsprezece în FA 1, 8: “*Veți lua putere, venind Duhul Sfânt peste voi, și Îmi veți fi Mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginea pământului*”; importanța și poziția centrală pe care o are descrierea sinodului apostolic din Ierusalim în FA 15, 1-35; prezența sumarelor narrative și a leit-motivelor, prezente frecvent până la capitolul 15 și aproape deloc după acest capitol, cu excepția FA 16, 5 și 21, 10. Începând cu FA 15, 36 descrierea călătoriilor misionare ale Sfântului Pavel continuă fără nici o cezură, îmbogățită de menționări ale etapelor misionare și a locurilor unde a zăbovit mai mult (Filipi, Tesalonic, Corint, Efes, Atena) și unele cuvântări rostite cu diferite prilejuri.

Prin convertirea Sfântului Pavel pe drumul spre Damasc, Mântuitorul Hristos Însuși îi poruncește acestui evreu fariseu să ducă numele Său înaintea păgânilor (FA 9, 15; 22, 21; cf. FA 28, 28). Același Iisus Înviat îl va ajuta pe Sfântul Petru să-și depășească propriile limite precum și prejudecățile legate de păgâni, dăruind, spre surprinderea celor prezenți cu Petru, Duhul Sfânt lui Corneliu înainte ca acesta să fie botezat de către Apostol (FA 10, 44-48).

⁹ cf. G. BETORI, “La strutturazione del libro...”, p. 33.

¹⁰ cf. G. SEGALLA, *Vangelo e Vangeli. Quattro evangelisti, quattro Vangeli, quattro destinatari* (Bologna, 1994), pp. 204-214; VEZI și A. BARBI, *Atti degli Apostoli (capitoli 1 - 14). Introduzione e commento* (Padova, 2003), pp. 45-52; I. H. MARSHALL, *The Acts of the Apostles* (Sheffield, 1992), pp. 13-30; J. SCHREINER, G. DAUTZENBERG, *Introduzione letteraria e teologica al Nuovo Testamento* (Cinisello Balsamo, 1992), pp. 326-371.

Sinodul de la Ierusalim va lua act de această deschidere față de păgâni voită de Dumnezeu, pentru ca propovăduirea Evangheliei să fie dusă „*până la marginile pământului*”. Misiunea progresivă și deschiderea păgânilor este afirmată și de profeția din încheierea cărții: „*deci cunoscut să vă fie vouă că această mântuire a lui Dumnezeu s-a trimis păgânilor, și ei vor asculta*” (FA 28, 28).

Sufletul și motorul acestei misiuni de creștere continuă a noului popor al lui Dumnezeu (cf. FA 6, 7; 12, 24; 19, 20) îl constituie porunca Mântuitorului Înviat și lucrarea Duhului Sfânt. Rolul Scripturii¹¹ pentru viața și misiunea Bisericii are un caracter justificativ și explicativ după cum reiese din cuvântarea Sfântului Iacob în timpul sinodului apostolic (FA 15, 16 -17) și din ultimele cuvinte ale Sfântului Pavel adresate evreilor care refuzau în mod oficial credința, împlinind astfel profeția din Is 6, 9-10 (cf. FA 28, 26-27): “*Du-te și spune poporului acestuia: Cu auzul veți auzi și nu veți înțelege și, uitându-vă, vă veți uita, dar nu veți vedea. Că s-a învârtoșat inima poporului acestuia și cu urechile sale greu a auzit și ochii săi i-a închis, ca nu cumva să vadă cu ochii și cu urechile să audă și cu inima să înțeleagă și să se întoarcă la Mine și să-l vindec*”.

Teza structurală este următoarea: după un scurt prolog (FA 1, 1-2) și o introducere narativă (FA 1, 3-26) cartea se structurează în *două mari părți*: **I: FA 2, 1 – 14, 28** și **II: FA 15, 36 – 28, 31**, având în centru sinodul apostolic de la Ierusalim (**FA 15, 1-35**).

Cele două mari părți principale se pot structura în mod diferit însă vom încerca să prezentăm fiecare din cele două părți ca fiind articulată în trei secțiuni.

Prima parte: Misiunea comunității primare din Ierusalim și iradierea ei până la Antiohia Siriei (FA 2, 1 – 14, 28)

Această primă parte corespunde foarte bine poruncii inițiale dată de Mântuitorul Hristos Înviat Apostolilor de a fi martorii Săi prin puterea Duhului Sfânt „*în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginile pământului*” (FA 1, 8). Putem astfel determina următoarea structură tripartită:

1. *misiunea apostolică și întemeierea Bisericii din Ierusalim*: FA 2, 1 – 8, 3;
2. *răspândirea credinței creștine în Samaria și în Iudeea până la Antiohia*: FA 8, 4 – 12, 24;
3. *prima călătorie misionară în Cipru și Asia Mică, organizată de comunitatea din Antiohia și condusă de Sfinții Pavel și Barnaba*: FA 13, 1 – 14, 28.

¹¹ A se vedea și G. BETORI, „L’Antico Testamento negli Atti. Stato della ricerca e punti di riflessione”, în *RivB* 32 (1984), pp. 211-236.

1. Misiunea apostolică și întemeierea Bisericii din Ierusalim: FA 2, 1 – 8, 3

Delimitarea acestei prime secțiuni este marcată de începutul unei secvențe noi în FA 8, 1b: „Și s-a făcut în ziua aceea prigoană mare împotriva Bisericii din Ierusalim” din cauza morții prin lapidare a Sfântului Ștefan. Sumarul narativ care urmează (FA 8, 1b-3) este, de fapt, un text de legătură între ceea ce precede (înmormântarea Sfântului Ștefan și persecuția dezlănțuită de Saul) și ceea ce urmează (propovăduirea Evangheliei în Samaria și în cetățile elenistice, până în Antiohia Siriei, de către iudeii eleniști).

În această secțiune (FA 2, 1 – 8, 3) pot fi cu ușurință identificate patru unități literare, care încep toate cu istorisirea unui eveniment extraordinar: Pogorârea Duhului Sfânt la Cincizecime, vindecarea unui olog, activitatea taumaturgică și evanghelizatoare a Sfântului Petru, în sfârșit alegerea celor „șapte bărbați”.

Prima unitate narativă (FA 2, 1-47) descrie Pogorârea Duhului Sfânt și împărtășirea darului Său Bisericii pentru a-și îndeplini misiunea ei profetică (vv. 1-13); cuvântarea Sfântului Petru, care explică evenimentul Cincizecimii (vv. 14-40), prezintă structura obișnuită a cuvântărilor kerygmatico-misionare redactate de Sfântul Luca: pleacă de la evenimentul hristologic, îl explică cu ajutorul Scripturii și se încheie printr-o pareneză. Efectul acestei prime cuvântări constă în formarea primei comunități bisericești la Ierusalim (FA 2, 41).

Această primă unitate narativă se încheie cu un sumar narativ: FA 2, 42-47, care prezintă viața exemplară a Bisericii mame din Ierusalim și cele patru aspecte ale vieții comunitare a primilor creștini; „*învățătura Apostolilor, comuniunea spirituală și materială, stăruința în frângerea pâinii și în rugăciune*”¹².

A doua unitate narativă (FA 3, 1 – 5, 11) începe cu istorisirea vindecării ologului de la Poarta Frumoasă a Tempului de către Sfinții Apostoli Petru și Ioan (FA 3, 1-10); urmată de cuvântarea explicativă a Sfântului Petru, procesul în fața Sinedriului și eliberarea favorizată de rugăciunea comunității persecutate (FA 3, 11 – 4, 31); și se încheie cu un al doilea sumar narativ asemănător primului (FA 4, 32-35). De acest sumar este strâns legat dipticul narativ care prezintă exemplul generos al lui Barnaba (FA 4, 36-37) în contrapозиție cu ipocrizia lui Anania și a Safirei (FA 5, 1-11).

A treia unitate narativă (FA 5, 12-42) concludă conflictul grupului apostolic cu autoritățile templului. Persecuția împotriva Apostolilor a fost provocată și din cauza entuziasmului mulțimilor față de activitatea taumaturgică a Apostolilor, după cum reiese din lungul sumar narativ FA 5, 12-16. Întemnițarea, eliberarea minunată și înfățișarea pentru a

¹² A se vedea și R. BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento* (Brescia, 2001), p. 398 ș.u.

două oară înaintea Sinedriului se încheie cu intervenția moderată a lui Gamaliel care-i sfătuiește pe membrii Sinedriului să-i lase în seama lui Dumnezeu pe Apostoli și grupul iudeo-creștin. Un sumar narativ foarte scurt afirmă: „*Și toată ziua, în templu și prin case, nu încetau să învețe și să binevestească pe Hristos Iisus*” (FA 5, 42).

A patra unitate narativă (FA 6, 1 – 8, 3) este cea mai lungă și cea mai compactă. Există un nou început, tot la Ierusalim: „*În zilele acelea, înmulțindu-se ucenicii, eleniștii murmurau împotriva evreilor*” (FA 6, 1). Se concentrează apoi asupra alegerii celor „șapte” bărbați plini de Duh Sfânt și înțelepciune pentru a-i ajuta pe Apostoli la slujirea la mese. Zona de conflict nu o mai constituie templul, ci sinagogile iudeo-elenistice, după cum iudeo-eleniști erau și cei „șapte” aleși, în frunte cu Sfântul Ștefan. După descrierea foarte concisă a alegerii lor și un sumar de tranziție (FA 6, 7), toată atenția este concentrată asupra persoanei Sfântului Ștefan, arestarea (FA 6, 8-15), cuvântarea sa înaintea sinedriului (FA 7, 1-53) și martiriul său (FA 7, 54 – 8, 3) modelat după prezentarea morții Mântuitorului (FA 7, 59 // Lc 23, 46 și FA 7, 60 // Lc 23, 34).

Motivul narativ cel mai des întâlnit în această primă secțiune îl constituie creșterea progresivă a cuvântului și a comunității creștine¹³: de la 120, câți erau în camera de sus (FA 1, 15), noii creștini ajung la numărul de aproximativ 3000 în ziua Cincizecimii (FA 2, 41); iar după vindecarea ologului comunitatea se mărește până la 5000 de persoane (FA 4, 4). Același motiv al creșterii, fără specificarea unui număr, se regăsește în FA 5, 14 și pentru ultima dată în FA 6, 7, legat de cuvântul lui Dumnezeu: „*Iar Cuvântul lui Dumnezeu creștea, și se înmulțea foarte numărul ucenicilor în Ierusalim...*”.

2. Comunitatea creștină se extinde în Samaria, Iudeea, până la Antiohia Siriei:

FA 8, 4 – 12, 24

Delimitarea acestei a doua secțiuni este indicată de un sumar conclusiv scurt, asemănător celui din FA 6, 7: „*Iar cuvântul lui Dumnezeu creștea și se înmulțea*” (FA 12, 24), în timp ce Saul și Barnaba, după ce și-au îndeplinit slujba lor, au plecat din Ierusalim, luând și pe Ioan Marcu, și s-au întors la Antiohia Siriei (v. 25). Acest verset constituie preludiul celei de a treia secțiuni, care istorisește prima călătorie misionară a Sfântului Pavel (FA 13, 1 – 14, 28). Motivul pentru care unii exegeți nu delimitează secțiunea în baza textului din FA 6, 8 se întemeiază pe faptul că pericopa FA 6, 7 – 8, 3 concludă istoria mărturiei „*în Ierusalim*”;

¹³ Vezi J. KODELL, „«The Word of God grew»: The Ecclesial Tendency of λόγος in Acts 6, 7; 12, 24; 19, 20”, în *Bib* 55 (1974), pp. 505-519.

oricum, ar putea fi considerată o pericopă care face trecerea de la prima la cea de a doua secțiune¹⁴.

Spre deosebire de cea precedentă, expunerea în această secțiune este mai puțin liniară. Criteriul structural dominant pare să fie cel geografic, iar în al doilea rând cel al „protagoniștilor” (Filip, Saul, Petru)¹⁵.

Prima secvență narativă FA 8, 4 – 25 se concentrează asupra activității lui **Filip în Samaria**, convertirii eunucului etiopian pe calea către Gaza (FA 8, 26-39) și a cetăților elenistice de pe coasta palestiniană Azot și Cezareea Maritimă (FA 8, 40).

Cea de a doua secvență îl aduce în prim plan pe **Saul**: revelația lui Hristos Înviat și vocația sa unică (FA 9, 1-19a), propovăduirea sa la Damasc (FA 9, 19b-22), fuga din acea cetate (FA 9, 23-25), vizita pe care o face, împreună cu Barnaba, comunității din Ierusalim și întoarcerea după aceea în cetatea sa natală, Tars (FA 9, 26-29). Această a doua secvență se încheie printr-un scurt sumar narativ: „*Deci Biserica, în toată Iudeea și Galileea și Samaria, avea pace, zidindu-se și umblând în frica de Domnul, și sporea prin mângâierea Duhului Sfânt*” (FA 9, 31). De remarcat că naratorul nu vorbise până în acest moment de Galileia. Acest sumar marchează trecerea la cea de a treia secvență.

Cea de a treia secvență narativă FA 9, 32 – 12, 15 are ca protagonist pe **Sfântul Petru**, excepție făcând intervalul dedicat întemeierii Bisericii din Antiohia Siriei (FA 11, 19-30). Această a treia secțiune se încheie cu sumarul din FA 12, 24-25. Prezentarea dezvoltării Bisericii din Antiohia în acest moment răspunde unei logici interne a narațiunii. Misiunea Sfântului Petru în Iudeea atinge punctul ei culminant prin convertirea extraordinară a centurionului roman, Corneliu. Sfântul Petru este acuzat de iudeo-creștini că a intrat în casa unui păgân necircumcis. El trebuie să se apere în fața comunității iudeo-creștine din Ierusalim (FA 11, 1-18), istorisind intervenția directă a Duhului Sfânt. Istorisirea convertirii lui Corneliu și a celor apropiați lui se încheie prin recunoașterea acestui eveniment de către acuzatorii înșiși: „*Așadar și păgânilor le-a dat Dumnezeu pocăință spre viață*” (FA 11, 18). Inserarea prezentării întemeierii și dezvoltării Bisericii din Antiohia (FA 11, 19-30), prin opera iudeo-eleniștilor care se risipiseră din cauza persecuțiilor începute în Ierusalim, este justificată de opera misionară a Sfântului Petru.

Capitolul 12 constituie o unitate literară care trebuie corelată cu cea precedentă (FA 9, 32 – 11, 30) în baza menționării personajelor Petru (FA 12, 1-19), Barnaba și Saul (FA 12, 25). Cadrul narativ este oferit de persecuția dezlănțuită de regele Irod Agripa I împotriva

¹⁴ cf. G. SEGALLA, “Vangelo e Vangeli...”, 208.

¹⁵ cf. G. BETORI, “La strutturazione del libro...”, 14.

conducătorilor Bisericii mame din Ierusalim (FA 12, 1-4) și moartea îngrozitoare de care a avut parte acest rege hulitor (FA 12, 20-23). În centrul acestui capitol se situează istorisirea întemnițării Sfântului Petru și a eliberării sale minunate (FA 12, 5-19), iar la sfârșitul secțiunii revine motivul „*Iar cuvântul lui Dumnezeu creștea și se înmulțea*” (FA 12, 24). Știrea foarte scurtă despre întoarcerea lui Saul și Barnaba, care iau cu ei și pe Ioan Marcu (FA 12, 25), introduce secțiunea următoare.

3. Opera misionară la care sunt chemați Saul și Barnaba: FA 13, 1 – 14, 28

Secțiunea a treia din cadrul primei mari părți este cea mai unitară. Prima călătorie misionară a lui Saul însoțit de Barnaba este delimitată de incluziunea literară formată de termenul „lucru”, la care Saul și Barnaba au fost chemați de Duhul Sfânt (FA 13, 2): „*Osebiți-mi pe Barnaba și pe Saul, pentru lucrul la care i-am chemat*”, „lucru” care la sfârșitul secțiunii este prezentat ca fiind îndeplinit: „*Și de acolo au mers cu corabia spre Antiohia, de unde fuseseră încredințați harului lui Dumnezeu, spre lucrul pe care l-au împlinit*” (FA 14, 26).

În această mare incluziune este istorisită călătoria celor doi mari misionari în Cipru, apoi la Antiohia Pisidiei, unde Sfântul Pavel ține o cuvântare înaintea iudeilor din diaspora, reuniți în sinagoga din localitate, în zi de Sabat (FA 13, 16b-41) asemenea cuvântării rostite de Sfântul Petru la Cincizecime; trec apoi prin cetățile Iconiu și Listra, unde Sfântul Pavel rostește o altă cuvântare (FA 14, 15-17) în fața unor păgâni care îi considerau trimișii zeilor; în cele din urmă ajung la Derbe, de unde se reîntorc pe același traseu, întărind comunitățile în credință; mai vestesc cuvântul lui Dumnezeu și în Perga Pamfiliei, înainte de a se îmbarca din Antalia și a se întoarce de unde plecaseră, în Antiohia Siriei.

Călătoria, pe lângă peripețiile pe care le-a cunoscut (renunțarea lui Ioan Marcu care rămâne în Cipru), este caracterizată de cele două cuvântări kerygmatico-misionare rostite în două medii culturale diferite, unul iudaic iar celălalt păgân. Comentariul final este următorul: „*Dumnezeu a deschis păgânilor ușa credinței*” (FA 14, 27b), în sensul că pentru prima dată fuseseră întemeiate comunități creștine alcătuite numai din păgâni convertiți la credința creștină. Deja cu mult înainte, Dumnezeu deschisese ușa credinței unor păgâni precum eunucul etiopian, centurionul Corneliu, păgânii anonimi din Antiohia Siriei. În orice caz, dincolo de coerența istorică, comentariul final al misionarilor Saul și Barnaba intenționează să introducă *problema păgânilor convertiți*, discutată la sinodul apostolic din Ierusalim.

Partea centrală¹⁶: Sinodul apostolic de la Ierusalim: FA 15, 1-35

Sinodul apostolic constituie autoritatea oficială care legitimează intrarea păgânilor în Biserică fără să mai treacă prin iudaism, să fie circumciși și să fie obligați să respecte prescripțiile Legii mozaice. Structura literară este destul de liniară. Prologului (FA 15, 1-5) îi corespunde epilogul (FA 15, 30-35), unite de menționările geografice ale celor două mari cetăți, Antiohia Siriei (metropola orientală a lumii păgâne) și Ierusalimul (centrul iudaismului), precum și de călătoria inițială de la Antiohia la Ierusalim, pentru supunerea problemei apărute Bisericii mame, și cea finală, de întoarcere de la Ierusalim la Antiohia. Există trei motive comune care merită evidențiate în text: „motivul coborârii” (cf. FA 15, vv. 1 și 30), „motivul învățării” (FA 15, vv. 1 și 35), precum și „motivul bucuriei” (FA 15, vv. 3 și 31). În cadrul expunerii întrunirii sinodale sunt reproduse două cuvântări paralele; una atribuită Sfântului Petru (FA 15, 7b-11), iar cealaltă atribuită Sfântului Iacob (FA 15, 13-21) cu un scurt intermezzo care se referă la intervenția Sfinților Pavel și Barnaba legat de lucrarea lor misionară (FA 15, 12). Sfântul Petru, în cuvântul său, se bazează pe argumente aduse din propria experiență misionară, cu referiri evidente la episodul convertirii lui Corneliu, în timp ce Sfântul Iacob aduce mărturia Scripturii pentru a întemeia teza susținută de Petru, potrivit căreia păgâno-creștinii nu trebuie să fie supuși circumciziei și Legii mozaice, făcând apel la profetul Amos 9, 11-12 (cf. FA 15, 16-17) și cerându-le să respecte patru restricții pentru coexistența pașnică și senină a păgâno-creștinilor cu iudeo-creștinii în cadrul aceleiași Biserici, și a păstra comuniunea euharistică și bisericească. Decretul apostolic (FA 15, 22-29) stabilește propunerea Sfântului Iacob. Epilogul se încheie printr-un scurt sumar: „*Iar Pavel și Barnaba petreceau în Antiohia, învățând și binevestind, împreună cu mulți alții, cuvântul Domnului*” (FA 15, 35).

Din acest moment, Sfântul Pavel, Apostolul nemurilor, are calea deschisă pentru a-și desfășura misiunea printre păgâni. Din acest moment începe cea de a doua mare parte a Faptelor Apostolilor, care se concentrează asupra activității misionare a Sfântului Pavel.

Partea a doua: Activitatea misionară a Sfântului Pavel din Asia Mică și Europa... până la Roma: FA 15, 36 – 28, 31

Structura celei de a doua părți este mai puțin clară decât prima, deoarece Sfântul Luca urmează desfășurarea progresivă a activității misionare a Sfântului Pavel, fără ca expunerea să fie marcată de cezuri nete. Există totuși două pasaje structurale care ne permit să împărțim

¹⁶ cf. G. BETORI, “La strutturazione del libro...”, pp. 17-21; vezi și G. SEGALLA, “Vangelo e Vangeli...”, p. 210; A se vedea și M.-É. BOISMARD, „Le «Concile» de Jérusalem (Act 15, 1-33). Essai de critique littéraire” în *ETL* 64 (1988), pp. 433-440.

această activitate a Apostolului *în trei secțiuni*, dintre care cea de a doua este paralelă cu călătoria Mântuitorului din Galileia la Ierusalim.

Cele două cezuri, invocate de exegeții care s-au ocupat cu structura textului Faptelor, orientează expunerea evenimentelor spre locul unde se încheie cartea: Roma. Aceste cezuri sunt FA 19, 20, un refren conclusiv, asemenea celor din FA 6, 7; 12, 24: „*Astfel creștea cu putere cuvântul Domnului și se întărea*” (FA 19, 20). Textul imediat următor FA 19, 21 introduce viitorul program misionar al Sfântului Pavel, care l-ar fi condus de la *Efes* la *Ierusalim* și, în sfârșit, la *Roma*. Cea de a doua cezură o constituie textul din FA 23, 11, care formează o incluziune mai mare cu textul din FA 19, 21: în timp ce Sfântul Pavel se afla în temniță, Domnul Înviaț i se arată și-i zice: „*Îndrăznește, Pavele! Căci precum ai mărturisit cele despre Mine la Ierusalim, așa trebuie să mărturisești și la Roma*” (FA 23, 11). Astfel, cea de a doua parte se articulează *în trei secțiuni*: **FA 15, 36 – 19, 20; FA 19, 21 – 23, 11; FA 23, 12 – 28, 31.**

1. Evanghelizarea Macedoniei și Ahiei, a Asiei Mici cu centrul la Efes; a doua și a treia călătorie misionară a Sfântului Pavel: FA 15, 36 – 19, 20

Această primă secțiune se deschide printr-o pericopă introductivă (FA 15, 36-41), care istorisește neînțelegerile ivite între Pavel și Barnaba despre oportunitatea de a-l lua cu ei pe vărul lui Barnaba, Ioan Marcu, care în prima călătorie misionară, la un moment dat, i-a abandonat. Disputa s-a încheiat prin separarea lui Pavel de Barnaba și împărțirea zonelor misionare: Barnaba și Ioan Marcu au ales Cipru, în timp ce Pavel însoțit și de Sila au ales Asia Mică.

Narațiunea continuă cu expunerea fără întreruperi, a celei de a doua călătorii misionare a Sfântului Pavel și începutul celei de a treia (FA 16, 1 – 18, 23), în timp ce campania sa misionară trece prin podișul Anatoliei pentru a ajunge la Efes (FA 19, 1-10), fiind prezentată în paralel cu părăsirea Efesului de către Apollo, care pleacă la Corint (FA 18, 24-28). Anecdota plină de culoare și umor, despre cei șapte fii ai arhiereului iudeu Scheva, care se dădeau exorciști în „numele Domnului Iisus”, este folosită de autor pentru a evidenția importanța și eficiența credinței creștine la Efes (FA 19, 11-19) și pentru a concludă această secțiune. Sumarul din FA 19, 20 marchează trecerea la următoarea etapă misionară.

Structura narativă este geografică: itinerariul misionar al Sfântului Pavel este deviat și reorientat de Duhul Sfânt pentru a trece din Asia în Europa prin Macedonia (FA 16, 6-10). Fiecare etapă importantă cuprinde unele istorisiri cu caracter anecdotic; singura cuvântare importantă din această secțiune este cea rostită de Sfântul Pavel în fața intelectualilor din Areopagul Atenei (FA 17, 22 - 31).

2. Călătoria Sfântului Pavel la Ierusalim... și Roma: FA 19, 21 – 23, 11

Delimitarea celei de a doua secțiune este semnalată de incluziunea literară dintre textele FA 19, 22 și FA 23, 11, care orientează în mod repetat itinerariul misionar al Apostolului spre Roma. Ea istorisește încheierea celei de a treia călătorii misionare la Ierusalim, unde Apostolul este prins și întemnițat.

Secțiunea este caracterizată de verbul *poreuesthai*, a merge, a se duce, a pleca spre Ierusalim (FA 20, 16.22-23; 21, 4.12.13.15.17), secțiune care calchiază călătoria Mântuitorului Hristos spre Cetatea Sfântă, istorisită în partea centrală a Evangheliei a treia (Lc 9, 51; 13, 12; 17, 11; 19, 29)¹⁷. Textele cele mai importante, care menționează pericolele de moarte care-l așteaptă în viitor, sunt FA 20, 22-23, unde Apostolul prevestește preoților de la Efes că la Ierusalim îl așteaptă „lanțuri și suferințe”, și FA 21, 11-12, unde profetul creștin Agav îi prevestește Sfântului Pavel printr-un gest simbolic că la Ierusalim „*iudeii îl vor lega și-l vor da în mâinile neamurilor*” (cf. Lc 21, 18). În timp ce prietenii săi nu vroiau să se suie la Ierusalim (FA 21, 12), Sfântul Pavel însă se arată dispus să fie legat și să moară „*pentru numele Domnului Iisus*” (FA 21, 14), și atunci se roagă împreună, precum Iisus în Ghetsimani, „*ca să se facă voia Domnului*” (FA 21, 14 // Lc 22, 42).

Suirea Apostolului la Ierusalim constituie o ieșire conștientă în întâmpinarea persecuțiilor și a morții. Presentimentul și profeția s-au adevărat. Sfântul Pavel, după un moment de tulburare provocată de iudeii din Ierusalim, este prins pe scările de la Templu și dus cu forța înaintea sinedriului. În fața sinedriului, printr-o mișcare abilă din partea Sfântului Pavel, fariseii declară nevinovăția sa, după cum Pilat o proclamase pe a Mântuitorului (cf. FA 23, 9 // Lc 23, 4.14.22). Este destul de evident că suirea Apostolului la Ierusalim este alcătuită de Sfântul Luca în baza suirii lui Iisus la Ierusalim¹⁸. Chiar și cuvântarea de rămas-bun a Sfântului Pavel de la preoții Bisericii din Efes (FA 20, 18-35), care constituie centrul și sufletul acestei secțiuni, este paralelă cu discursul de adio pe care numai Sfântul Luca dintre sinoptici îl redă într-un mod mai amplu, în timpul ultimei cine (Lc 22, 14-38).

Profeția Mântuitorului Înviat, făcută Sfântului Pavel în timpul unei nopți, când acesta se afla în temniță: *precum ai mărturisit cele despre Mine la Ierusalim, așa trebuie să mărturisești și la Roma*” (FA 23, 11), încheie secțiunea cu un motiv de speranță.

¹⁷ Pentru mai multe detalii, vezi demonstrația făcută de G. GIURISATI, „«Ho deciso di scrivere con ordine» (Lc 1, 3): Struttura del Vangelo e degli Atti degli Apostoli”, în F. A. DAL PINO, P. GIOS, F. G. B. TROLESE (a cura di), *San Luca Evangelista testimone della fede che unisce*. Atti del congresso internazionale Padova, 16-21 ottobre 2000, vol. I. L'unità letteraria e teologica dell'opera di Luca (Vangelo e Atti degli apostoli) (Padova, 2002), pp. 219-242.

¹⁸ cf. G. SEGALLA, „Vangelo e Vangeli...”, p. 212.

3. Mărturia Sfântului Pavel întemnițat de la Ierusalim la Roma: FA 23, 12 – 28, 31

Într-o primă parte (FA 23, 12 – 26, 32) din această a treia secțiune este istorisit complotul iudeilor împotriva Sfântului Pavel, care este transferat de la Ierusalim la Cezareea Maritimă, unde rămâne în temniță doi ani de zile în pretoriul procuratorului roman Felix, iar mai apoi Festus, perioadă în care rostește două importante cuvântări cu caracter apologetic (FA 24, 10-21 și FA 26, 1-29). Față de propunerea lui Festus de a merge la Ierusalim pentru a fi judecat (FA 25, 9), Sfântul Pavel își exprimă refuzul și face apel la judecata Cezarului (FA 25, 10-11).

Într-o a doua parte (FA 27, 1 – 28, 31) este narată cu multe amănunte aventura călătoriei pe mare până la Roma, o călătorie marcată și de un naufragiu.

Finalul cărții Faptelor, expune prezența Sfântului Pavel la Roma (FA 28, 17-31) unde, după două întâlniri cu reprezentanții iudeilor, care se dezbină în fața propovăduirii Apostolului, refuzând să creadă în Hristos, Sfântul Pavel declară solemn că „*mântuirea lui Dumnezeu s-a trimis păgânilor, și ei vor asculta*” (FA 28, 28). Acest cuvânt profetic este important din punct de vedere structural, deoarece rămâne deschis ca o profeție despre viitorul Bisericii printre păgâni¹⁹. Este un final care amintește de cuvintele dreptului Simeon din prefața Evangheliei a treia: „*că ochii mei văzură mântuirea Ta... lumină spre descoperirea neamurilor*” (Lc 2, 30.32). Mărturia Apostolilor va ajunge cu siguranță la „*marginile pământului*” (cf. FA 1, 8), potrivit poruncii Mântuitorului.

Acest final al cărții, deschis speranței, este întărit de propovăduirea liberă, fără nici o piedică, a Sfântului Pavel la Roma. Conținutul acestei propovăduiri se referă la împărăția lui Dumnezeu și la învățătura legată de Persoana Mântuitorului Hristos.

¹⁹ cf. G. SEGALLA, “Vangelo e Vangeli...”, p. 213.

VOCABULARUL PROPOVĂDUIRII

Sfântul Apostol Pavel prezintă misiunea Bisericii ca fiind strâns legată de propovăduirea lui Hristos „*«Oricine va chema numele Domnului se va mântui»*. Dar cum vor chema numele Aceluia în Care încă n-au crezut? Și cum vor crede în Acela de Care n-au auzit? Și cum vor auzi, fără propovăduitor? Și cum vor propovădui, de nu vor fi trimiși?... Dar nu toți s-au supus Evangheliei, căci Isaia zice: «Doamne, cine a crezut celor auzite de la noi?» Prin urmare, credința este din auzire, iar auzirea prin cuvântul lui Hristos” (Rm 10, 13-17).

Într-un alt text din Faptele Apostolilor 20, 32, unde se vorbește de datoria preoților și a episcopilor, Sfântul Pavel definește și relația acestora cu „*cuvântul lui Dumnezeu*”. El se adresează preoților din Efes, reuniți la Milet, în „testamentul său de credință”, în acești termeni: „*Și acum vă încredințez lui Dumnezeu și cuvântului harului Său, cel ce poate să vă zidească și să vă dea moștenire între toți cei sfințiți*”. Potrivit acestui text²⁰, preoții sunt încredințați „Evangheliei”, care are puterea să-i mântuiască. Probabil că ne-am fi așteptat ca Sfântul Pavel să le încredințeze cuvântul Evangheliei preoților, ca să-l păzească ca pe o moștenire prețioasă. În schimb sunt preoții înșiși cei care sunt încredințați puterii mântuitoare a cuvântului harului Său. Acesta nu este un simplu mesaj de transmis. Este Viață și izvor dătător de viață pentru cine ascultă și i se încredințează. Prin cuvântul harului Său, primit și trăit de cel credincios, lucrează Însuși Dumnezeu. Ar trebui spus deci că nu preotul sau episcopul este cel care deține și păzește cuvântul, ci cuvântul este cel care-i păzește și mântuiește; este „instrumentul” lui Dumnezeu prin care se zidește Biserica și se deschide calea mântuirii membrilor săi²¹.

Cea de a doua parte a versetului precizează în ce constă puterea cuvântului; el deține puterea de a „zidi, edifica” Biserica care este Trupul Mântuitorului Hristos. Această zidire se face prin puterea Duhului Sfânt, cu scopul întăririi unității și comuniunii în Biserică. Este o dimensiune comunitară prezentă și în FA 9, 31. Cuvântul însă deține și puterea de a da

²⁰ cf. G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico* (Roma, 1998), pp. 733-735.

²¹ cf. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, vol. I – II (Freiburg, Basel, Wien, 1980-1982) (trad. it. Brescia, 1985-1986) “Gli Atti degli Apostoli...”, II, pp. 393-394.

moștenire între cei sfinți. Tema moștenirii este foarte vie în Sfânta Scriptură și se referă fie la țara făgăduinței, în Vechiul Testament, fie la împărăția lui Dumnezeu, în Noul Testament (1 Cor 6, 9 ș.u.; 15, 20; Gal 5, 21; Ef 5, 5), la viața veșnică (Mt 19, 29; Mc 10, 17; Lc 10, 25; 18, 18), adică la fericirea lumii viitoare, făgăduită celor aleși (Mt 5, 4).

Cuvântul are puterea, pe de o parte, de a-i întări pe creștini în credință, de a-i face să crească în sfințenie (imaginea construcției), iar, pe de altă parte, deține puterea de a converti pe cei care nu sunt creștini, oferindu-le deci și lor posibilitatea de a participa la acea moștenire la care toți sunt invitați.

Cuvântul își manifestă puterea sa în viața pământească a creștinilor, și va fi garanția fiecăruia în ceea ce privește fericirea printre cei aleși după momentul morții. Motivul zidirii se referă la existența pământească a creștinilor (particulară și comunitară), iar cel al moștenirii la viața veșnică.

Calea mântuirii depinde deci și de un „proces de comunicare” care nu se poate institui prin monologul propovăduitorului, ci prin dialogul dintre el și auditor, nu în baza unor raționamente omenești, ci prin ascultarea Cuvântului lui Dumnezeu, nu al unui cuvânt abstract, ci a Cuvântului întrupat. De aceea, Sfântul Ioan Evanghelistul, vrând să rezume mesajul mântuitor al lui Dumnezeu afirmă: „Logosul / Cuvântul S-a făcut trup și a locuit în mijlocul nostru, iar noi am văzut slava Sa... (trad. n.)” (In 1, 14), iar sinopticii ne lasă să înțelegem clar că propovăduirea Mântuitorului Hristos nu consta în comunicarea unei avalanșe de adevăruri căzute din cer pe un pământ mut și înspăimântat, ca în vremea lui Moise la Sinai, ci într-un dialog adevărat cu ascultătorii, adaptat în mod continuu la experiența lor concretă de zi cu zi. În practică, locul privilegiat al acestor dialoguri nu a fost templul sau sinagoga, ci mai degrabă străzile, piața publică, acolo unde oamenii se întâlneau, trăiau și se mișcau. Ceea ce conferea acestor dialoguri caracterul sfânt de propovăduire nu era locul privilegiat, nici mediul instituțional, nici tonul sau discursul calificat, ci puterea de convingere și de reînnoire săvârșită de lucrarea Duhului Sfânt prin cuvântul lui Hristos.

Atât *conținutul* propovăduirii, cât și actul însuși al proclamării sunt descrise prin locuțiuni deja consolidate, frecvente și răspândite în Biserica primară și care nu aveau nevoie de precizări sau explicări din partea celor care le foloseau²². Mesajul era prezentat cu ajutorul formulelor fixe, o dată cu formarea și consolidarea mărturisirilor de credință hristologice și a tradiției despre slujirea Mântuitorului Hristos.

²² cf. H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Tübingen, 1954), (trad. it. Casale Monferrato, 1996) „Il Centro del Tempo...”, pp. 232-233.

În cele ce urmează vom prezenta mesajul în baza termenilor și conceptelor mai importante. Vocabularul folosit de Biserica primară pentru a descrie propovăduirea sa misionară este foarte variat.

κηρύσσω (*kēryssō*)²³, a anunța ceva precum un herald, vestitor, sol, adică cu autoritatea / în numele celui care te trimite, nu la o persoană în particular, ci mulțimilor adunate într-o piață publică, pe străzi, de pe acoperișuri: de aceea anunțul este proclamat făcând să răsunе propria voce, proclamând în mod solemn mesajul, punând la zid modul plafonat de a trăi al oamenilor, obligându-i să se măsoare cu învățătura divină și regulile ei; sau făcând cunoscute ordinele sau poruncile celui care l-a trimis, principe, judecător, rege, pentru ca mulțimea, soldații sau acuzații, etc. să-i cunoască vrerea. Astfel, în Noul Testament, se proclamă de pe acoperișuri ceea ce fusese comunicat în taină (Mt 10, 27; Lc 12, 3), se vestește mântuirea în adunarea dreptilor din *șe'ol* (1 Ptr 3, 19), se strigă cu glas mare (Ap 5, 2). Nu se proclamă fapte sau învățături teoretice, ci persoana lui Hristos (1 Cor 1, 23; 15, 12; 2 Cor 1, 19; 4, 5; Flp 1, 15; 2 Cor 11, 4): mesianitatea Sa (FA 8, 5; Flp 1, 15; 1 Cor 15, 12), răstignirea Sa (1 Cor 1, 23; 2, 2), Învierea Sa (1 Cor 15, 1 ș.u.; 15, 12), dumnezeirea Sa (FA 9, 20; 2 Cor 1, 19; 4, 5). Se proclama necesitatea pocăinței (Lc 24, 47), se predică Evanghelia (Mt 4, 23; Mc 1, 14; 16, 15; Gal 2, 2; 1 Tes 2, 9), împărăția lui Dumnezeu (Mt 24, 14).

κήρυγμα (*kērygma*), vestire publică, propovăduire (Tit 1, 3), care are ca obiect mesajul creștin în general, concentrat în jurul Persoanei Mântuitorului Hristos (Rm 16, 25), centrul istoriei și desăvârșirea revelației. Acest mesaj este considerat de oamenii ca fiind o nebunie (1 Cor 1, 21), deoarece nu se bazează pe înțelepciunea omenească, ci pe puterea lui Dumnezeu și a Duhului Sfânt (1 Cor 2, 4), pe Învierea Mântuitorului Hristos (1 Cor 15, 14).

κήρυξ (*kēryx*), herald, crainic, vestitor public. În lumea greacă, a antichității clasice, această persoană era totdeauna dependentă de o autoritate, fiind purtătorul ei de cuvânt. El transmitea mesajul așa cum îl primea, fără nici o posibilitate de a-l modifica, avea un caracter oficial și era protejat de imunitate. Mesajul pe care-l comunica intra imediat în vigoare, era obligatoriu și definitiv. În versiunea greacă a Vechiului Testament (LXX) o astfel de persoană îndeplinea de obicei funcțiile următoarele: invita la o sărbătoare religioasă sau la ținerea unui post (Ieș 32, 5; 2 Rg 10, 20; 2 Par 30, 5; 30, 2; etc.), transmitea ordinul unui comandant militar sau al unui rege (2 Par 24, 9; 1 Mac 5, 49), vestea o judecată omenească sau divină (Osea 5, 8; Ios 3, 2.4; Ioil 2,1), sau reabilitarea acuzaților (Ester 6, 9.11; 1 Mac 10, 63.64). În

²³ cf. L. COENEN, κηρύσσω, în L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento* (Bologna 1991), pp. 1364-1372; O. MERK, κηρύσσω, în H. BALZ, G. SCHNEIDER, *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, vol. II (Brescia, 1998), pp. 22-33.

Noul Testament heraldul proclamă Evanghelia în favoarea neamurilor (1 Tim 2, 7; 2 Tim 1, 11).

ἀγγέλλω (*angéllō*)²⁴, a vesti, este folosit o singură dată pentru a desemna vestirea Învierii (In 20, 18).

ἀγγελία (*angelía*), se referă la ceea ce este vestit; în particular, în Noul Testament indică conținutul mesajului Mântuitorului, ca fiind un mesaj de lumină (1 In 1, 5) și un mesaj al iubirii fraterne, cuprins în porunca Mântuitorului Hristos (1 In 3, 11; cf. 2, 7; In 15, 12).

ἀναγγέλλω (*anangéllō*), când nu indică simplul fapt de a vesti, anunța, în sensul de a povesti sau vorbi, înseamnă a aduce la cunoștință (cf. FA 14, 27; 15, 4; 2 Cor 7, 7); sau denotă manifestarea a ceva tainic sau necunoscut (FA 19, 18); sau învățătura catehetică a credinței creștine (FA 20, 20.27; Rm 15, 21; 1 Ptr 1, 12; 1 In 1, 5). Se referă la revelația pe care o va face Mesia (In 4, 25) și la Duhul Sfânt, care-i va călăuzi pe ucenici spre tot adevărul (In 16, 13 ș.u).

καταγγέλλω (*katangéllō*), subliniază o vestire cunoscută, făcută cu voce tare, a mântuirii (cf. FA 16, 17), adusă de Hristos, sau care se referă la Persoana Sa (cf. FA 13, 3. 38; 15, 36; 16, 21; 17, 3.13; 26, 23; 1 Cor 2, 1; 9, 14; Flp 1, 17); sau o vestire solemnă, liturgică (Rm 1, 8; 1 Cor 11, 26).

εὐαγγελίζομαι, εὐαγγελιζω (*evangelízomai, evangelízō*)²⁵, a vesti Evanghelia, a anunța o veste bună, a binevesti, a da o veste bună. Verbul a evangheliza a devenit un termen tehnic în limbajul creștin pentru a indica vestirea împărăției lui Dumnezeu, învățarea oamenilor cu cele ce trebuie împlinite pentru mântuire, propovăduirea credinței creștine. Sfântul Luca este singurul (în afară de Mt 11, 5, care citează Isaia 61, 1, și Ef. 2, 17, care citează Isaia 57, 19; în Marcu și Ioan nu se întâlnește niciodată) care folosește verbul *evangelízomai* pentru a indica slujirea Mântuitorului Hristos (cf. Lc 4, 18; 7, 22; 8, 1; 17, 16; 20, 1; FA 10, 36). Este folosit și pentru a descrie mesajului unui înger (Lc 2, 10), al Sfântului Ioan Botezătorul (Lc 3, 18), al Celor Doisprezece Apostoli (Lc 9, 6; FA 5, 52; 8, 4; 11, 20). Verbul mai este folosit și pentru a indica propovăduirea apostolică: Sfântul Pavel îl folosește deseori în forma absolută cu sensul de a anunța Evanghelia (Rm 1, 15; 15, 20; 1 Cor 1, 17; 9, 16.18; 15, 1 ș.u.; 2 Cor 10, 16; 11, 2; Gal 1, 8 ș.u.; 4, 13; cf. Ef 2, 17; 3, 18). În cartea Faptele Apostolilor, Sfântul Luca îl folosește în sens absolut (cf. FA 8, 25.40; 13, 32; 14, 7.21; 16,

²⁴ cf. U. BECKER, D. MÜLLER, ἀγγέλλω, în „Dizionario dei concetti...”, pp. 1361-1364; I. BROER, ἀγγέλλω, în *DENT* I, pp. 32-35.

²⁵ cf. G. STRECKER, εὐαγγελιζω, în *DENT*, I, pp. 1424-1438; U. BECKER-HANNOVER, εὐαγγέλιον, în „Dizionario dei concetti...”, pp. 1918-1925.

10), însă însoțit, mai ales, de un complement: Iisus Hristos (FA 5, 42; 8, 35; 11, 20; 17, 18), Cuvântul (FA 8, 4; 15, 35), Împărăția (FA 8, 12).

εὐαγγέλιον (*evangélion*), înseamnă Evanghelia, Vestea cea bună a venirii împărăției lui Dumnezeu, a mântuirii proclamată de Hristos Domnul (Mt 4, 23; Mc 1, 14 ș.u.), dar și Persoana Însăși a lui Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat și Om adevărat care împlinește făgăduințele lui Dumnezeu, inaugurează timpul mesianic (Mc 1, 1); de aici proclamarea evenimentului mântuirii care s-a împlinit prin Iisus Hristos (Mt 24, 14; 26, 13; Mc 8, 35; 10, 29; 13, 10; 14, 9). În scrierile Sfântului Pavel substantivul *evangélion* se referă la activitatea și conținutul propovăduirii (Rm 1, 16; 1 Cor 9, 23; Gal 2, 5; Flp 1, 5; 1 Tes 1, 4). Este Evanghelia lui Dumnezeu, adică evenimentul mântuirii realizat din inițiativa lui Dumnezeu (Rm 1, 1; 2 Cor 11, 7; 1 Tes 2, 8); Evanghelia lui Hristos (Rm 15, 19; 1 Cor 9, 12; 2 Cor 2, 12; 9, 13; 10, 14; Gal 1, 7; Flp 1, 27), Evanghelia Domnului nostru Iisus Hristos (Rm 1, 9), al cărei autor și conținut este El (Rm 15, 18; 2 Cor 5, 20; 13, 3). Ea este puterea lui Dumnezeu pentru mântuirea credincioșilor (Rm 1, 16; 1 Cor 1, 18; 2, 5), este evenimentul mântuitor care conduce la credință (Rm 10, 17).

În lumea greacă, contemporană Noului Testament, cuvântul *evangélion* indica în mod obișnuit vestea unui eveniment capabil să modifice în mod favorabil cursul istoriei; se vorbea în particular de „Evanghelie” în legătură cu o victorie militară, de nașterea sau întronarea unui împărat.

Pluralul *tà evangélia* este absent din scrierile Noului Testament. În secolul al II-lea d. Hr. (cf. Sfântul Iustin Martirul, *Apologia* I, 66, 3) va indica o carte (Evanghelia lui sau după Matei, Marcu, Luca, Ioan).

εὐαγγελιστής (*evangelistēs*), cel care aduce vestea bună, evangelistul, binevestitorul, era folosit la sfârșitul secolului I ca un supranume pentru a desemna activitatea de propovăduitor al Evangheliei (FA 21, 8; 2 Tim 4, 5). Sfântul Pavel îi amintește lui Timotei care sunt datoriile slujitorului lui Hristos în vreme de erezii: „*Propovăduiește cuvântul, stăruiește cu timp și fără de timp, muștră, ceartă, îndeamnă, cu toată îndelunga-răbdare și învățătura*” (2 Tim 4, 2).

ὁ διδάσκων (*ho didáskōn*), cel care are harisma de a învăța pe altul (Rm 12, 7).

διδαχή (*didahé*), învățătură, doctrină împărtășită prin intermediul procesului de educație (FA 2, 42; 5, 28).

κατηχέω (*katēhéō*), a răsună, de unde a transmite, a învăța pe cineva, a informa pe cineva (FA 21, 21. 24), a instrui în credință (cf. Lc 1, 4; FA 18, 25; 1 Cor 14, 19). În Gal 6, 6

Sfântul Pavel cere catehumenilor (*katēhoúmenoi*, *cei care primesc cuvântul învățaturii* = *ucenicii*) să contribuie la susținerea învățătorului (*katēhōn*). Probabil că ne aflăm în fața celei mai vechi mărturii care vorbește despre instituirea catehumenatului în Biserica primară²⁶. Este posibil ca să fi fost Sfântul Pavel însuși cel care a introdus termenul *katēhōn* pentru a-l desemna pe cel ce învață pe altul Evanghelia; atât în iudaismul elenistic, cât și în Noul Testament, termenul este aproape necunoscut²⁷.

Trebuie făcută distincția între *didahé* și *kērygma*, proclamarea mesajului pe care Apostolii îl vesteau dând mărturie despre Învierea Mântuitorului Hristos, și *katēhēsis*, instruirea metodică oferită catehumenilor.

διαλέγεσθαι (*dialégesthai*) este folosit mai ales în cartea Faptele Apostolilor pentru a indica procesul de comunicare²⁸ (cf. FA 17, 2.17; 18, 4.19; 19, 8 ș.u.; 20, 7.9; 24, 12.25). În toate aceste texte subiectul este mereu Sfântul Pavel (în sensul de a vorbi argumentat), iar termenul în această secțiune a cărții, devine un termen tehnic care se referă la propovăduirea Apostolului în sinagogă și se apropie foarte mult de sensul ținerii unei cuvântări, unei predici care ia forma unei conversații în care participanții nu rămân pasivi. Metoda Sfântului Pavel este dialogică, el se întreține cu membrii diferitelor comunități pe diferite probleme de interes comunitar, răspunzând întrebărilor puse de aceștia (cf. 1 Cor 14, 34). Omilia, în Biserica primară, era o categorie de predare în care erau tratate în mod aproape colocvial diferite probleme de doctrină și practică creștină unei comunități deja stabilizată în credință²⁹.

Vocabularul cel mai important și consistent, însă, este cel al «mărturie» (μαρτυρία, μάρτυς, μαρτυρέω, μαρτύριον)³⁰.

În greaca clasică μάρτυς, μαρτυρέω, μαρτυρία sunt termeni folosiți de obicei într-un mediu legal, spre deosebire de μαρτύριον, care nu are nici o legătură cu această sferă, însă indică o probă, o demonstrare a unui fapt. În afara sferei juridice, termenii dobândesc accepțiunea de a mărturisi o opinie, sau un adevăr despre care cineva este convins. În Noul Testament, această terminologie, când se referă la Hristos, în mod particular la Învierea Sa, dobândește o nuanță nouă.

²⁶ cf. K. WEGENAST, κατηχέω, în „Dizionario dei concetti...”, pp. 523-524.

²⁷ cf. K. WEGENAST, κατηχέω, în „Dizionario dei concetti...”, p. 524.

²⁸ cf. H. CONZELMANN, „Il Centro del Tempo...”, p. 238.

²⁹ cf. C. H. DODD, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo* (Sbib 21; Brescia, 1978), p. 12.

³⁰ cf. C. SPICQ, *Note di lessicografie neotestamentaria* (GLNT S* 4/II; Brescia, 1994), pp. 114-120; L. COENEN, Testimonianza - μαρτυρία, în „Dizionario dei concetti...”, pp. 1843-1852; Vezi pentru mai multe detalii, C. PREDA, *Credința și Viața Bisericii Primare. O analiză a Faptelor Apostolilor* (București, 2002), pp. 182-184.

În propovăduirea lor misionarii creștini nu se limitează să relateze fapte, gesturi, sau cuvinte ale Mântuitorului Hristos, ci exprimă convingerea lor personală, identificându-se cu cauza despre care dau mărturie: ei mărturisesc public propria credință³¹. Nu sunt numai mărturisiri verbale, ei aduc mărturie prin faptele lor și mai ales sacrificiul suprem al vieții, motiv pentru care la sfârșitul sec. I d. Hr, termenul *μάρτυς* îl indica pe creștinul care și-a vărsat sângele pentru credință³².

πίστις este un termen fundamental în Noul Testament³³ și exprimă convingerea că în Persoana Mântuitorului Hristos s-a împlinit intervenția mântuitoare a lui Dumnezeu “la plinirea vremii”. Prin urmare, spre deosebire de religiozitatea tradițională, mântuirea omului se decide în momentul recunoașterii în Persoana lui Iisus Hristos și a mesajului Său a intervenției mântuitoare a lui Dumnezeu în istorie³⁴. După cum suntem încunoștințați de Evanghelistul Marcu (1, 15), mesajul mântuitor al lui Hristos se rezumă în formula: “*Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie!*”. Răspunsul omului la acest apel a lui Dumnezeu (*kērygma*), adresat prin Iisus Hristos, are drept consecință *credința-pîstis*.

Pîstis denotă actul de a deveni creștini („a îmbrățișa credința”, cf. FA 20, 21) și chiar starea de a fi creștini (cf. 1 Cor 2, 5), de a fi credincioși.

Noul Testament pune foarte clar în relief faptul că nu din capacitatea omului provine credința, adică de jos, ci este un dar și un har al lui Dumnezeu (cf. Mt 16, 17; 1 Tes 1, 4 ș.u.; 1 Cor 2, 4 ș.u.; Flp 2, 5; Ef 2, 5). Însă credința este și un răspuns al omului la gratuitatea lui Dumnezeu. Este un proces de durată care începe o dată cu răspunsul omului la chemarea lui Dumnezeu sau al propovăduitorilor Săi. Credința trebuie înțeleasă ca fiind o căutare permanentă a lui Dumnezeu care ni S-a făcut cunoscut prin Iisus Hristos.

În Epistola către Evrei credința este prezentată ca fiind o căutare permanentă, o perseveranță întru certitudine. Definiția biblică din Evr 11, 1 a devenit clasică: “*Credința e ființarea celor nădăjduite, dovada lucrurilor celor nevăzute*” (ἐστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις).

Πίστις are valoarea unei garanții pe care Dumnezeu ne-a dat-o prin Învierea Mântuitorului Hristos din morți (cf. FA 17, 31). În Evr 11, 1 substantivul ὑπόστασις (“ceea ce este pus sub”, de aici “suport”, “bază”, “fundament”) are sensul de realitate opusă oricărei aparențe.

³¹ cf. C. SPICQ, „Note di lessicografie...”, p. 116.

³² cf. C. SPICQ, „Note di lessicografie...”, pp. 118-119.

³³ cf. O. MICHEL, *πίστις*, în „Dizionario dei concetti...”, pp. 615-627.

³⁴ P. STOCKMEIER, *Fede e religione nella Chiesa Primitiva* (Brescia, 1976), p. 20.

Cuvântările Apostolilor din cartea Faptele Apostolilor au un explicit caracter hristologic³⁵ și cu o pregnanță nemaiîntâlnită afirmă că moartea și Învierea Mântuitorului Iisus Hristos sunt singurele evenimente mântuitoare demne de a fi vestite tuturor.

Este evident că propovăduirea Evangheliei are ca temă dominantă refuzul persoanei lui Iisus și a morții Sale mântuitoare, însă mai ales Învierea Sa. Dacă facem o scurtă trecere în revistă a expresiilor și vocabularului cărții Faptele Apostolilor, observăm că teologia discursivă are un pronunțat caracter hristologic:

FA 4, 18: membrii sinedriului poruncesc ca Apostolii să dea socoteală în plenul adunării, interzicându-le *„să nu mai grăiască, nici să mai învețe în numele lui Iisus”*.

FA 4, 33: *„Cu mare putere Apostolii mărturiseau despre Învierea Domnului Iisus Hristos”*.

FA 5, 42: *„Și toată ziua, în templu și prin case, nu încetau să învețe și să binevestească pe Hristos Iisus”*.

FA 8, 5: *„Iar Filip, coborându-se într-o cetate a Samariei, le propovăduia pe Hristos”*.

FA 8, 25: *„Iar ei (Petru și Ioan), mărturisind și grăind cuvântul Domnului, s-au întors la Ierusalim și în multe sate ale samarinenilor binevesteau”*.

FA 8, 35: *„Iar Filip, deschizând gura sa și începând de la scriptura aceasta, i-a binevestit (eunucului) pe Iisus”*.

FA 9, 20: Saul abia convertit *„propovăduia în sinagogi pe Iisus, că Acesta este Fiul lui Dumnezeu”*.

FA 10, 42: Sfântul Petru amintește păgânilor că a fost Iisus Însuși Cel ce a poruncit Apostolilor *„să propovăduim poporului și să mărturisim că El este Cel rânduit de Dumnezeu să fie judecător al celor vii și al celor morți”*.

FA 11, 20: ucenicii eleniști, răspândiți din cauza persecuțiilor, au ajuns la Antiohia și *„vorbeau către elini, binevestind pe Domnul Iisus”*.

FA 17, 18: filosofii din Atena credeau că Sfântul Pavel propovăduia divinități străine, deoarece *„binevestea pe Iisus și Învierea”*.

FA 18, 5: *„Sfântul Pavel era prins cu totul de cuvânt, mărturisind iudeilor că Iisus este Hristosul (Mesia)”*.

FA 18, 25: Apollo *„era învățat în calea Domnului și, arzând cu duhul, grăia și învăța drept cele despre Iisus”*.

³⁵ cf. J.-N. ALETTI, “Il Racconto come Teologia...”, pp. 95-96.

FA 18, 28: Același Apollo „cu tărie și în fața tuturor, înfrunța pe iudei, dovedind din Scripturi că Iisus este Hristos”.

FA 19, 13: exorciștii evrei afirmă: „Vă jur pe Iisus, pe Care-L propovăduiește Pavel!”.

FA 20, 21: Sfântul Pavel se adresează prezbiterilor de la Efes: „Mărturisind și iudeilor și elinilor întoarcerea la Dumnezeu prin pocăință și credința în Domnul nostru Iisus Hristos”.

FA 28, 31: Sfântul Pavel propovăduia Împărăția lui Dumnezeu, „învățând cele despre Domnul Iisus Hristos”.

Cu siguranță, în cartea Faptele Apostolilor verbele „a binevesti”, „a propovădui”, „a evangheliza”, „a învăța” nu au totdeauna drept complement direct pe Hristos (sau Domnul) – sunt folosite și în sens absolut, fără complement. Cu toate acestea, din textele pe care le-am inventariat mai sus reiese că Persoana Mântuitorului Iisus Hristos constituie esența propovăduirii apostolice: cuvântările Sfinților Petru sau Pavel, pe care Sfântul Luca le-a conservat, nu au alt scop decât acela de a reflecta o constantă, deoarece, de vreme ce conținutul este același, nu mai este nevoie ca să fie repetat cu orice ocazie; laconismul redactorului Luca nu poate fi explicat altfel.

Propovăduindu-L sau binevestindu-L pe Mântuitorul Iisus Hristos, Apostolii nu fac altceva decât să pună în practică mandatul misionar încredințat de El: „*Veți fi martorii Mei*” (FA 1, 8) – misiune pe care Sfântul Petru o rezumă aproape în aceeași termeni înaintea tuturor celor ce veniseră în casa lui Corneliu ca să-l asculte (cf. FA 10, 42). Însă vocabularul cel mai frecvent în cartea Faptelor este cel referitor la *mărturie*.

Prin declarațiile „*Hristos a înviat, iar noi suntem martorii*” (cf. FA 1, 22; 2, 32; 3, 15; 5, 32; 10, 39.41; 13, 31; 22, 15.20; 26, 16), Apostolii devin indispensabili mesajului pe care-l proclamă, deoarece fără de ei această Vestă Bună nu ar fi putut fi nici proclamată, nici răspândită. Dacă ei vestesc că Iisus, Învățătorul lor, a înviat și a fost constituit Domnul tuturor de către Dumnezeu Tatăl, înseamnă că ei au fost acreditați și autorizați să facă aceasta. Aserțiuni precum „L-am întâlnit viu” sau „Domnul Înviat S-a arătat numai nouă, martorilor Săi” (cf. FA 10, 41) fac parte integrantă și inalienabilă din Vestea cea Bună, indicând, fără îndoială, că martorii s-au identificat cu mesajul pe care-l proclamă³⁶.

Declararea Apostolilor ca martori comporta și o altă dimensiune, pe cea a veridicității, care îi obliga să-și expună propria viață, în toate sensurile termenului, să riște, să se angajeze fără rezerve în atestarea adevărului afirmațiilor și faptelor pe care le relatează. Condiția martorului este aceea de a mărturisi credința indiferent de situațiile limită, întemnițări, persecuții. El urmează modelul lui Hristos, care și-a dat viața pentru a dovedi autenticitatea

³⁶ cf. J.-N. ALETTI, “Il Racconto come Teologia...”, p. 97.

misiunii încredințată de Dumnezeu Tatăl. Iar Sfinții Ștefan, Iacov, Pavel precum și „norul” de martori din istoria Bisericii dovedesc legătura dintre mărturisirea credinței și mucenicia vieții.

Mărturia ucenicilor nu constă în a repeta într-o manieră languroasă: „Iisus din Nazaret este viu, noi suntem martorii Învierii Sale”; ea se bazează și pe alte mărturii mai vechi, precum cele ale lui Moise și ale profeților care vestiseră anticipat suferințele și Învierea lui Hristos. Chiar din prima cuvântare, Sfântul Petru apelează la mărturia Scripturii Primului Legământ pentru a arăta continuitatea planului lui Dumnezeu și a sublinia veridicitatea afirmațiilor sale. De două ori în textul cuvântărilor din Faptele Apostolilor, Moise și profeții sunt declarați martori ai lui Hristos. Prima dată de către Sfântul Petru, în cuvântarea din casa lui Corneliu, când declară: „*Despre Acesta (Iisus, Hristosul) mărturisesc toți prooroci, că tot cel ce crede în El va primi iertarea păcatelor, prin numele Lui*” (cf. FA 10, 43). A doua oară de către Sfântul Pavel, în cuvântarea rostită înaintea regelui Agripa: „*Dobândind deci ajutorul de la Dumnezeu, am stat până în ziua aceasta, mărturisind la mic și la mare, fără să spun nimic decât ceea ce și prorocii și Moise au spus că va să fie: că Hristos avea să pătimească și să fie cel dintâi Înviat din morți și să vestească lumină și poporului și nemuritorilor*” (cf. FA 26, 22-23).

Din primul text trebuie subliniată extinderea mărturiei profetice (*toți*, fără excepție, au vestit mântuirea prin Iisus Hristos), iar din cel de al doilea concordanța sau convergența mărturiilor; cu cât mărturiile sunt mai numeroase și mai convergente, cu atât sunt mai demne de încredere. Solicitate însă să dea mărturie, Scripturile iudaice încep și ele să facă parte din Vestea cea Bună: a propovădui pe Iisus Hristos înseamnă a vesti ceea ce fusese deja vestit și că nu spune nimic mai mult decât spusese Scripturile Primului Legământ (cf. FA 26, 22). Devenind un element esențial al Veștii celei Bune, mărturia scripturistică le conferă o extensie temporală maximă. În ceea ce privește articularea lor, aceste două mărturii despre Hristos se completează: cea a Apostolilor care se bazează pe o experiență, întâlnirea personală cu Hristos Înviat, fără de care propovăduirea nu ar fi fost decât o dorință pioasă sau o speranță exacerbată; cea a Scripturii care evidențiază coerența experienței și îi conferă autoritate. De acum înainte, propovăduirea se întemeiază pe experiența Apostolilor și a Scripturii, la care se adaugă și experiența duhovnicească a fiecărui membru al Bisericii.

Din scurta analiză dedicată vocabularului propovăduirii, potrivit Noului Testament, reiese că, după conținutul ei, aceasta nu este un sistem filosofic, politic și nici măcar religios. Conținutul propovăduirii constă în darul lui Dumnezeu cel în Treime, care se oferă lumii prin întruparea Fiului Său, Cuvântul cel mai presus de cuvânt, și care devine accesibil și înțeles numai în Duhul Sfânt. Metoda pentru a-l înțelege și face cunoscut pe Dumnezeu nu poate fi

deci una omenească, bazată pe artificii retorice, propagandă sau înțelepciunea omenească. „Evanghelia nu este o sumă anume de informații teoretice care ar putea fi adunate într-un sistem și, în consecință, ar putea intra în dispută sau concurență cu alte sisteme filosofice”³⁷. Evanghelia Mântuitorului Hristos are puterea lui Hristos care lucrează prin Duhul Sfânt în Biserica Sa, de a converti, transforma conștiințele oamenilor și de a le deschide orizonturile nebănuite ale veșniciei. „Puterea aceasta lucrătoare a Evangheliei o deosebește radical de orice altă învățătură sau filozofie. Oricât de elevate ar fi fost sau ar fi părut filosofiele omenești, nici una nu a dovedit forța transformatoare pe care a dovedit-o Evanghelia Mântuitorului Hristos”³⁸.

³⁷ cf. Pr. Conf. Dr. C. COMAN, *Erminia Duhului. Texte fundamentale pentru o ermeneutică duhovnicească* (București, 2002), p. 103.

³⁸ Pr. Conf. Dr. C. COMAN, „Erminia Duhului...”, p. 106.

DEFINIȚIA CUVÂNTĂRII CA FORMĂ LITERARĂ, NUMĂRUL ȘI CLASIFICAREA LOR

Problema privește în special “cuvântările” sau “discursurile”³⁹: termen care indică nu orice intervenție orală în formă directă destul de scurtă (FA 6, 2-4; 18, 14 ș.u.; 27, 33 ș.u.), ci numai pe acelea care prezintă o anumită expunere detaliată. Analiza noastră dedicată celor mai importante „cuvântări” din cartea Faptele Apostolilor vrea să ia în considerație această formă literară de „cuvântare, discurs, predică” în sensul strict al cuvântului: *alocuțiune adresată unui public mai mult sau mai puțin numeros cu intenția de a dezvolta un argument într-un mod unitar și precis și cu scopul de a propune acelui public (auditor sau cititor) vestea mântuirii în Hristos, adică Evanghelia*.

Există în cartea Faptele Apostolilor cuvântări care nu intră în această definiție; când cuvântarea este amplă, se recunoaște fără probleme, însă când ne aflăm în fața unui dialog sau a unei conversații, este greu de spus dacă și în ce măsură se poate vorbi de o cuvântare sau discurs potrivit definiției mai sus enunțate⁴⁰.

În marele comentariu la cartea Faptele Apostolilor a lui G. Schneider⁴¹, acesta prezintă în introducere un tabel cu 24 de „cuvântări”, împărțite pe trei coloane paralele: prima prezintă lista cuvântărilor atribuite Sfântului Petru (8 cuvântări), cea de a doua, pe cele atribuite Sfântului Pavel (9 cuvântări), în cea de a treia pe cele atribuite altor personaje (7 cuvântări).

³⁹ Bibliografie esențială: H. J. CADBURY, “The Speeches in Acts” în F. J. FOAKES JACKSON, K. LAKE (eds.), *The Beginnings of Christianity I: The Acts of the Apostles V* (London, 1933), pp. 402-427; M. DIBELIUS, “Die Reden der Apostelgeschichte und die Antike Geschichtsschreibung”, în *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, P. H. 1 (Heidelberg, 1949); U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form-und traditionsgehistorische Untersuchungen* (WMANT 5, Neukirchen, 1974); J. SCHMITT, “La predicazione apostolica. Le forme, il contenuto”, în *A che punto sono gli studi biblici* (Assisi, 1968), pp. 101-126; Idem, “Prédication apostolique”, în *DBS V*, pp. 251-267; Idem, “Les discours missionnaires des Actes et l’histoire des traditions prépaoliniennes”, în *RSR* 69 (1981), pp. 165-180; C. H. DODD, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo* (SBib 21, Brescia, 1978); J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli Apostoli* (Roma, 1971), pp. 66-92; 227-265; Idem, *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli* (Cinisello Balsamo, 1985); G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli. Commentario teologico del Nuovo Testamento I* (Brescia, 1985-1986), pp. 132-143. S. CIPRIANI, *Missione ed evangelizzazione negli Atti degli Apostoli* (Torino, 1994), pp. 171-189. M. L. SOARDS, *The Speeches in Acts: Their Content, Context and Concerns* (Louisville: Westminster and John Knox, 1994); Idem, “The Speeches in Acts in Relation to Other Pertinent Ancient Literature”, *ETL* 70 (1994), pp. 65-90; M. DUMAIS, *Communauté et mission. Une lecture des Actes des Apôtres pour aujourd’hui* (Desclée, Paris, 1992); V. FUSCO, *Le prime Comunità Cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini* (Bologna, 1995), pp. 70-78.

⁴⁰ cf. J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles. A New Translation with the Introduction and Commentary* (AB 31; New York, 1998) (trad. it. Queriniana, Brescia, 2003), „Gli Atti...”, p. 74.

⁴¹ cf. G. SCHNEIDER, “Gli Atti degli Apostoli...”, I, pp. 132-143.

Însă această clasificare este nepotrivită, deoarece cea de a treia coloană include cuvântările unor creștini (precum Sfinții Ștefan și Iacov) și ale unor necreștini (evrei sau păgâni). Cea mai interesantă este o altă clasificare, transversală, propusă de același autor prin intermediul siglelor, care grupează „cuvântările misionare” (împărțite, în baza ascultătorilor, în cuvântări adresate iudeilor și cuvântări adresate păgânilor), „apologiile” (adică cuvântările Sfântului Ștefan din FA 7, 2-53; a Sfântului Petru din FA 11, 5-7, și cele ale Sfântului Pavel din FA 22, 1-21; 24, 10-21 și 26, 2-23; cu unele ezitări ar putea fi adăugat și FA 28, 17-20). Problema cuvântărilor din cartea Faptele Apostolilor a fost recent tratată și de Soards, care consideră însă drept cuvântări și unele versete⁴². J. Fitzmyer propune un număr de 28 de pasaje care pot fi considerate cuvântări⁴³:

1. FA 1, 4-5.7-8: Cuvântarea Mântuitorului Înviat adresată Apostolilor și ucenicilor;
2. FA 1, 16-22: Cuvântarea Sfântului Petru cu ocazia alegerii lui Matia;
3. FA 2, 14-41: Cuvântarea Sfântului Petru în fața iudeilor adunați la Ierusalim de sărbătoarea Cincizecimii;
4. FA 3, 12b-26: Cuvântarea Sfântului Petru la templu după vindecarea unui olog;
5. FA 4,8b-12.19b-20: Cuvântarea Sfântului Petru în fața Sinedriului I;
6. FA 5, 29b-32: Cuvântarea Sfântului Petru în fața Sinedriului II;
7. FA 5, 35b-39: Cuvântarea lui Gamaliel în Sinedriu;
8. FA 6, 2b-4: Cuvântarea celor Doisprezece Apostoli în fața ucenicilor;
9. FA 7, 2-53: Cuvântarea Sfântului Ștefan înaintea Sinedriului;
10. FA 10, 34b-43: Cuvântarea Sfântului Petru cu prilejul convertirii lui Corneliu;
11. FA 11, 5-17: Cuvântarea Sfântului Petru înaintea Apostolilor și fraților din Ierusalim;
12. FA 13, 16b-41: Cuvântarea Sfântului Pavel în sinagoga din Antiohia Pisidiei;
13. FA 14, 15-17: Cuvântarea Sfinților Barnaba și Pavel înaintea mulțimilor din Listra;
14. FA 15, 7b-11: Cuvântarea Sfântului Petru la „sinodul” apostolic din Ierusalim;
15. FA 15, 13b-21: Cuvântarea Sfântului Iacov la „sinodul” apostolic din Ierusalim;
16. FA 17, 22-31: Cuvântarea Sfântului Pavel în Areopagul din Atena;
17. FA 18, 14b-15: Cuvântarea lui Galion înaintea iudeilor din Corint;
18. FA 19, 25b-27: Cuvântarea argintarului Dimitrie către colegii săi meșteri;
19. FA 19, 35b-40: Cuvântarea oficialilor cetății Efes către mulțimea locuitorilor ;

⁴² cf. M. L. SOARDS, *The Speeches in Acts: Their Content, Context and Concerns* (Louisville, Westminster and John Knox, 1994).

⁴³ cf. J. A. FITZMYER, „Gli Atti...”, pp. 74-75.

20. FA 20, 18b-35: Cuvântarea Sfântului Pavel adresată preoților din Efes convocați la Milet;
21. FA 22, 1.3-21: Cuvântarea Sfântului Pavel înaintea mulțimii adunate la Ierusalim cu prilejul arestării sale;
22. FA 24, 2b-8: Cuvântarea retorului Tertul înaintea procuratorului Felix;
23. FA 24, 10b-21: Cuvântarea Sfântului Pavel înaintea procuratorului Felix;
24. FA 25, 8b.10b-11: Apelul Sfântului Pavel către Cezar;
25. FA 25, 14c-21.24-27: Cuvântarea lui Festus înaintea regelui Agripa;
26. FA 26, 2-23.25-27.29: Cuvântarea Sfântului Pavel înaintea regelui Agripa;
27. FA 27, 21-26: Cuvântarea Sfântului Pavel înaintea însoțitorilor din timpul călătoriei pe mare;
28. FA 28, 17c-20.25b-28: Cuvântarea Sfântului Pavel în fața conducătorilor iudeilor din Roma.

Importanța cuvântărilor în FA se deduce deja din numărul lor (24 sau 28) și din spațiul pe care-l ocupă în structura cărții (aproape o treime). Sunt unități literare bine structurate, scurte, redactate de Sfântul Luca și care reflectă propovăduirea din primele timpuri ale Bisericii⁴⁴. Acestea erau memorizate și transmise continuu. Spre deosebire de durata medie a unui discurs, cele din Faptele Apostolilor sunt foarte scurte: sunt de-ajuns pentru a le citi cu toată solemnitatea cuvenită și cu necesarele pauze, chiar și pentru cele mai lungi, doar câteva minute⁴⁵. Și totuși, lasă cititorului impresia de a fi ascultat un adevărat discurs, cu toate părțile caracteristice, și nu un simplu rezumat schematic. Abilitatea redactorului a fost extraordinară. Acesta a reușit să concentreze esențialul într-o formă atât de rezumativă. M. Dibelius le compara cu niște fotografii micșorate⁴⁶.

Fidelitatea Sfântului Luca față de realitatea istorică nu este ca cea a unei fotografii a faptelor și cu atât mai puțin a unei „re-transcrieri” a cuvintelor (lucru imposibil!), ci o „hermeneutică” a acestora în lumina Învierii Mântuitorului Hristos⁴⁷.

⁴⁴ cf. M. DUMAIS, „Communauté et mission...”, pp. 159-172.

⁴⁵ cf. V. FUSCO, „Le prime Comunità Cristiane...”, pp. 70-71.

⁴⁶ cf. M. DIBELIUS, „Die Reden...”, p. 124.

⁴⁷ cf. S. CIPRIANI, „Missione...”, p. 175.

STUDIILE LUI C. H. DODD ȘI M. DIBELIUS

Kerygma pe care o întâlnim în FA este o mărturie a tradiției vii și dinamice a Bisericii apostolice. C. H. Dodd⁴⁸ a fost primul care a făcut distincție între *kerygmă* și *didache*, numind astfel *kerygma* propovăduirea evenimentelor creștine necreștinilor, iar *didache*, propovăduirea adresată celor care au crezut sau simpatizanților creștinismului, pe care, după câțiva ani de studiu, ajunge să o identifice cu instrucțiunile morale ale propovăduirii. Plecând de la textul din 1 Cor 1, 21, Dodd reia teza sa centrală: că Dumnezeu a binevoit să-i mântuiască pe oameni prin nebunia propovăduirii (*kerygma*). De aici și întrebarea: în ce constă, care era schema acestei kerygme primare⁴⁹?

Cea mai veche sursă pentru a reconstitui kerygma o constituie epistolele Sfântului Pavel, datate, potrivit cronologiei tradiționale între anii 49 și 56-57 d. Hr.; epistolele însă, nu aparțin genului literar kerygmatic, deoarece se adresează unor cititori care erau deja creștini și tratează probleme doctrinare, morale și eclesiologice. Ele presupun însă propovăduirea (*kerygma*) așa cum era și o reflectă în mai multe pasaje. Unul dintre cele mai însemnate pasaje este cel din 1 Cor 15, 3-5. În acest text Sfântul Pavel rezumă propovăduirea sa la Corint, iar în v. 11 menționează că, în ceea ce privește conținutul ei, acesta nu se deosebea de propovăduirea celorlalți Apostoli. Temeiul unic al învățaturii Apostolilor și al credinței creștinilor era Hristos cel răstignit și Înviat: „*Căci v-am dat (parédoka = transmis, predat, încredințat), întâi de toate, ceea ce și eu am primit, că Hristos a murit pentru păcatele noastre după Scripturi; și că a fost îngropat și că a înviat a treia zi, după Scripturi...*”.

În Rm 10, 8-9 conținutul „*cuvântului credinței pe care noi îl propovăduim*” este rezumat în acești termeni: „*Iisus este Domnul iar Dumnezeu L-a înviat din morți*”. Legătura dintre cruce și preaslăvirea prin Înviere este stabilită în Rm 14, 9: „*Căci pentru aceasta a murit și a înviat Hristos, ca să stăpânească și peste morți și peste vii*”. Legat de aceste două teme există o a treia: cea a judecății, care este menționată în Rm 14, 10: „*...toți ne vom înfățișa înaintea judecății lui Dumnezeu*”. Kerygma paulină apare deci ca o proclamare a morții și Învierii Mântuitorului într-o perspectivă eshatologică, prin tensiunea dintre prezentul istoric (deja) și viitorul eshatologic (nu încă). Kerygma paulină este completată apoi de alte

⁴⁸ C. H. DODD, „La predicazione apostolica...”, p. 11.

⁴⁹ cf. C. H. DODD, „La predicazione apostolica...”, p. 12 ș.u.

elemente, care constituie cadrul celei centrale: Iisus s-a născut din seminția lui David; după Învierea Sa s-a înălțat de-a dreapta Tatălui; de acolo trebuie să Se întoarcă drept Judecător și Mântuitor al tuturor oamenilor⁵⁰.

Etapa următoare a cercetării lui Dodd constă în analiza cuvântărilor din cartea Faptele Apostolilor. Acest gen kerygmatic, potrivit lui Dodd, se poate observa în FA 2, 14-39; 3, 11-26; 4, 10-12; 5, 30-32; 10, 36-43; 13, 17-41; 1 Tes 1, 10; Gal 1, 3 ș.u. 3, 1; 4, 6; 1 Cor 15, 1-7; Rm 1, 1-4; 2, 16; 8, 34 ș.u.; 10, 8. În cartea Faptelor, textele pot fi grupate în cinci feluri de kerygmă: **adresată evreilor palestinieni** (2, 14-39; 3, 13-26; 4, 10-12; 5, 30-32) și **celor din diaspora** (13, 17-41); **“temătorilor de Dumnezeu” și neamurilor care frecventau deja sinagoga** (10, 36-43); **păgânilor plebei** (14, 15-17) și **păgânilor culți** (17, 22-31)⁵¹. Conținutul teologic al kerygmei potrivit lui Dodd⁵² poate fi rezumat în șapte puncte:

“1) Voi sunteți acum martori și ați făcut experiența lucrării Duhului Sfânt. 2) Dacă Duhul Sfânt a fost revărsat peste Israel din abundență, acesta este semnul că au sosit «ultimele zile» prezise de profeți. 3) Acesta s-a adeverit prin nașterea, viețuirea și minunile lui Iisus din Nazaret, pe care iudeii L-au ucis, însă Dumnezeu L-a înviat din morți, iar noi Îi suntem martori. 4) Pe Acest Iisus Dumnezeu L-a constituit Domn și Mesia, înălțându-l la cer și așezându-L de-a dreapta Sa. 5) Toate acestea s-au plinit potrivit Scripturilor, potrivit planului lui Dumnezeu spre mântuirea «din păcatele noastre», în conformitate cu credința Părinților noștri. 6) Iisus Înviat este Noul Moise, care va veni ca să-l conducă pe Israelul eshatologic la mântuirea finală ca Fiu al Omului pe norii cerului. 7) Dacă veți crede cuvântului propovăduit, vă veți pocăi și vă veți boteza vă și veți mântui”⁵³. Punctele de la 3 la 7 constituie structura fundamentală a celor care se vor numi mai apoi Evanghelii. Aceste elemente, potrivit lui Dodd, constituie o schemă pre-paulină a propovăduirii și catehezei kerygmatică care fixa elementele esențiale ale credinței creștine, și la această schemă se referă atât cuvântările din Faptele Apostolilor, cât și propovăduirea Sfântului Pavel, așa cum reiese din epistolele sale.

Acest rezumat kerygmatic, pe care-l deducem din cuvântările misionare (FA 2; 3; 4; 5; 10; 13), este prezentat de autorul Faptelor ca un model al evanghelizării. Fiecare dintre ele formează un întreg unitar și ilustrează o funcție tipică a vestirii lui Iisus Hristos atât în mediul iudaic, pentru cuvântările din capitolele 2 la 13, cât și înaintea grecilor păgâni, precum cele din Lystra (14, 15-17) și Atena (17, 22-31).

⁵⁰ cf. C. H. DODD, “La predicazione apostolica...”, p. 19.

⁵¹ cf. P. GRECH, “I generi letterari del NT”, în idem, *Ermeneutica e Teologia biblica* (Roma, 1986), p. 245.

⁵² cf. C. H. DODD, în tabelele sinoptice de la sfârșit cărții sale.

⁵³ Reformulare după P. GRECH, *Le idee fondamentali del NT* (Modena, 1968), pp. 17-18.

Caracterul concis al acestor discursuri ne face să ne întrebăm asupra valorii lor documentare, deoarece este clar că ele nu reflectă discursurile rostite de Sfinții Petru sau Pavel, ci ele sunt o elaborare literară a autorului.

M. Dibelius consideră că Sfântul Luca arată un respect considerabil față de izvoarele sale documentare, și de aceea acest exeget german crede că Sfântul Luca a imitat, cel puțin până la un anumit punct, metoda narativă a istoricilor greci.

În ceea ce privește *istoricitatea* lor, în acea epocă în operele istorice (cf. Tucidide, Titus Livius, Tacitus și Iosif Flavius) erau folosite frecvent cuvântările: fie erau reconstruite în baza unor fragmente deținute de autor, fie erau alcătuite într-adevăr de autor în baza psihologiei protagonistului sau a situației sale cunoscute de istoric; cel mai adesea însă constituiau un artificiu literar pentru a pune pe buzele diferitelor personaje ideile istoricului.

În istoriografia greco-romană⁵⁴ erau în vigoare, chiar pentru «discursuri», convenții destul de diferite de ale noastre; cine citează astăzi un orator deschide ghilimele și reproduce cuvintele așa cum au fost rostite; în antichitate însă istoricul, chiar dacă s-ar fi aflat în posesia unei documentații oficiale, nu putea să se limiteze la o simplă reproducere a celor spuse; dacă se întâmpla astfel, el simțea nevoia să-l avertizeze pe cititor. Discursurile trebuiau să fie o elaborare literară a autorului, care să-i permită acestuia, fie etalarea abilității sale retorice, fie să exprime punctul său de vedere asupra evenimentelor⁵⁵. Aspectul artistic al cuvântării nu exclude totuși aderența sa la realitatea istorică. Lucian de Samosata, în lucrarea sa ***De historia conscribenda*** 51 și 58 scrie: “istoricul nu trebuie să scrie ca retorii, ci se cade să înfățișeze lucrurile așa cum sunt, fiindcă el are în vedere evenimente reale. Rostul lui e numai de-a le orândui și de-a le face cunoscute”⁵⁶. Se recomanda să se țină seama ca cele expuse să fie verosimile. „Dacă e nevoie să înfățișezi un vorbitor, în primul rând fă în așa fel ca vorbele rostite de el să se potrivească cu acel personaj și să convină împrejurării. Dă-le apoi o cât mai mare limpezime; ți-e îngăduit de data aceasta să folosești stilul oratoric și să-ți arăți meșteșugul în arata cuvântării”.

A urmat Sfântul Luca acest canon istoriografic? Unii exegeți au presupus că da⁵⁷. Există mulți exegeți, printre care cei mai cunoscuți sunt E. Hänchen⁵⁸ și U. Wilckens⁵⁹, care

⁵⁴ cf. M. ADINOLFI, „I discorsi degli Atti e i discorsi della storiografia greco-romana”, în R. CORONA (a cura di), *Gli Atti degli Apostoli. Lettura esegetico – esistenziale* (L’Aquila, 1990), pp. 59-66.

⁵⁵ V. FUSCO, “Le prime Comunità Cristiane...”, p. 71; cf. și M. ADINOLFI, “Storiografia biblica e storiografia classica”, în *Riv Bib* 9 (1961), pp. 42-58;

⁵⁶ cf. Lucian de SAMOSATA, „Cum trebuie scrisă...”, pp. 53 și 56.

⁵⁷ M. DIBELIUS, “Die Reden...”, pp. 120-162, și totuși observă: ele conțin „fără îndoială materialul care se referă la propovăduirea comunității celei mai vechi”.

⁵⁸ E. HÄNCHEN, *Die Apostelgeschichte* (KEK III; Göttingen, 1977).

susțin că discursurile sau cuvântările din Faptele Apostolilor sunt opera exclusivă a autorului Luca și ele exprimă teologia sa. La aceștia se adaugă C. F. Evans care a arătat în studiile sale că atât prin teologia, cât și prin stilul lor, cuvântările sunt opera naratorului, și de aceea el propune ca să fie considerate cuvântări apologetice și nu catehetice, în apărarea Învierii, care constituie sufletul noii credințe⁶⁰.

Din Evanghelia sa se observă însă că Sfântul Luca nu vroia să fie un istoric, ci un evanghelist. Sfântul Luca nu este Tucidide. El n-a încercat să-i atribuie Mântuitorului Hristos cuvântări imagine, ci a căutat (vezi de exemplu Lc 4, 16-30) să reproducă numai tradiția. Astfel, în FA autorul nu se referă ca un cronicar la istoria trecută, nici nu încearcă s-o inventeze spre edificarea comunității, ci el urmărește să dea mărturie Bisericii despre evenimentul fondator al ei. De aici importanța motivului «*creșterii cuvântului*» (cf. FA 6, 7; 12, 24; 19, 20), care constituie unul din leit-motivele cărții.

M. Dibelius distinge totuși între cuvântările care trebuiesc înțelese în analogie cu cele din istoriografia antică (FA 7, 2-53; 11, 5-17; 17, 22-31; 20, 18-35; 22, 1-21) și cuvântările misionare. Spre deosebire de primele, cuvântările misionare din capitolele FA 2; 3; 4; 5; 10; 13, sunt întru totul originale și au toate aceeași schemă și conținut. Această tehnică a repetiției – care nu se întâlnește în istoriografia timpului – are un rol didactic; urmărește să-i transmită cititorului o învățătură fundamentală.

Tot după Dibelius, Sfântul Luca se inspiră din practica propovăduirii creștine din timpul său (propovăduire care reflectă kerygma primară: cf. 1 Cor 15, 3-5), care urmează o schemă comună și care stă la baza cuvântărilor misionare. Ea comportă cinci elemente⁶¹:

1. o introducere, care se referă la situația concretă;
2. kerygma hristologică: viața - moartea - Învierea Mântuitorului Hristos;
3. mărturia Apostolilor;
4. proba scripturistică;
5. apelul final la întoarcere și pocăință.

⁵⁹ U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form-und traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (WMANT 5, Neukirchen ³ 1974).

⁶⁰ cf. C. F. EVANS, „Speeches of Acts”, în A. DESCAMPS, A. DE HALLEUX (ed.), *Mélanges Bibliques*. FS B. Rigaux (Gembloux, 1970), pp. 287-302.

⁶¹ Această schemă propusă de DIBELIUS a fost preluată și de J. DUPONT, „Nuovi studi sugli Atti...”, pp. 57-73, și de majoritatea comentatorilor germani și francezi, însă unii propun alte scheme alcătuite din șase, șapte sau nouă argumente tratate; vezi și L. GOPPELT, *L'età apostolica e subapostolica* (Brescia, 1986), pp. 53-54, ș.u.

Cadrul este următorul:

Cuvântarea →	FA 2, 14-40	FA 3, 12-26	FA 5, 29-32	FA 10, 34-43	FA 13, 16-41
1	14-21	12	29	34-35	17-22
2	22-24	13-15	30-31	36-42	23-25
3	32	15	32	39.41	31
4	25-31.34	22-26	(31)	43	32-37
5	38-39	17-20	31	42-43	38-41

Primele două elemente sunt constante; ordinea celorlalte poate să se schimbe. Toate aceste elemente demonstrează că discursurile din FA sunt opera redactorului Luca care s-a inspirat din regulile istoriografiei epocii sale. Acest fapt este confirmat de:

- distribuirea lor regulată de-a lungul întregii cărți și plasarea lor în punctele cheie ale narațiunii;
- cuvântările Sfinților Petru și Pavel se aseamănă: au toate un caracter lucan și nu petrin sau paulin, cu toate că personalitatea religioasă a celor doi Apostoli era diferită;
- stilul lucan este prezent peste tot;
- folosirea Septuagintei (LXX) în citări este constantă.

Nu lipsesc însă indicii care să ne facă să presupunem că Sfântul Luca a folosit surse documentare, materiale tradiționale, deși evaluarea lor este delicată și complexă. Rămâne deschisă dezbateră legată de prezența *semitismelor*, de influența tradițiilor aramaice sau a tehnicilor exegetice sinagogale, precum și despre circulația și folosirea în creștinismul de la început a unor culegeri sau antologii de texte veterotestamentare interpretate în sens creștin, cunoscute sub numele de *testimonia*⁶², sau despre prezența unei concepții teologice prelucrate.

Dibelius a făcut școală și a fost urmat și de numeroși alți exegeți care au urmat metodei redactării (*Redaktionsgeschichte*). Trebuie însă remarcat faptul că, în analizarea cuvântărilor adresate iudeilor, mulți exegeți au accentuat prea mult aspectul lor kerygmatic,

⁶² Numele de *testimonia* derivă de la o operă a Sfântului Ciprian: *Ad Quirinium: Testimoniorum libri tres adversus Iudaeos*. Opera Sfântului Ciprian este un tratat polemic împotriva iudeilor, care făceau apel la texte veterotestamentare pe diverse argumente pentru a polemiza cu creștinii. Este o formă literară binecunoscută în literatura qumranică ceea ce demonstrează că această formă era cunoscută de către evreii palestinieni în epoca precreștină și creștină. Polemica și rivalitatea dintre iudei și creștini în primele secole a culminat cu alcătuirea de către învățații creștini a unor tratate intitulate *Adversus Iudaeos*, iar de către cei iudei a unor scrieri polemice, intitulate *Toledoth Jesu*, un fel de alternative la izvoarele Evangheliilor creștine. Întreaga experiență iudaică era în joc și risca să-și piardă conștiința propriei originalități. Creștinii îi acuzau pe iudei că au eliminat mărturiile (*testimonia*) despre Mesia din textul ebraic al Scripturii Primului Legământ, iar iudeii îi acuzau la rândul lor că au falsificat Septuaginta, traducerea greacă a textului ebraic. Metoda exegetică folosită de primii creștini, și atestată foarte bine în Noul Testament (cf. Lc 24, 27; In 5, 39-47), a devenit *regula fidei* la Sfinții Părinți: Vechiul Testament a fost considerat o *praeperatio evangelica*, o creștere teologică și simbolică (tipică) care culminează în Hristos și în Biserică.

pierzând din vedere rolul teologico-apologetic al operei lucane. Succesul misiunii creștine printre neamurile păgâne și falimentul misiunii printre iudei ridică o problemă legată de teodicee. Dacă iudeii erau excluși de la făgăduințele mântuitoare ale Evangheliei, cum se putea spune că Dumnezeu rămâne credincios făgăduințelor Sale? Iar dacă Dumnezeu nu rămâne credincios față de poporul pe care și L-a ales, cum puteau neamurile păgâne să aibă încredere în făgăduințele Sale și să creadă? Dumnezeu ar putea să-I abandoneze și pe ei! Se pare că Sfântul Luca ține seama, potrivit perspectivei sale teologice, de problema raportului dintre noua realitate pe care o constituia Biserica și Israel, de continuitatea istorico-mântuitoare dintre comunitatea creștină și făgăduințele Vechiului Testament făcute de Dumnezeu poporului ales. Un alt aspect teologic se referă la preocuparea apologetică a acreditării și apărării mesianității lui Iisus și a legitimității comunității creștine.

Împotriva poziției lui U. Wilckens și a lui H. Conzelmann care considerau cuvântările Sfântului Luca numai niște simple artificii literare, alți exegeți, precum J. Dupont, J. Schmitt, G. Lohfink observă că discursurile din cartea Faptelor se bazează pe o *kerygmă* primară sau pe surse documentare precedente. Autorul însă le-a elaborat și le-a așezat în punctele cheie ale operei sale pentru a sublinia în ce sens a evoluat istoria mântuirii în primele decenii ale Bisericii; astfel îi interpela pe cititorii săi prezenți și viitori de la care se aștepta un răspuns de credință:

- *prima cuvântare a Sfântului Petru* (2, 14-40) scoate în evidență metoda hermeneutică a primilor creștini folosită în interpretarea profețiilor Scripturii ebraice în lumina experienței lor, care trăiau împlinirea lor prin Moartea și Învierea Mântuitorului Hristos;
- *cuvântarea Sfântului Ștefan* (cap. 7) relativiza necesitatea și unicitatea Templului din Ierusalim, justificând în orice loc cultul în Duh și Adevăr (după cum se și desfășura, în lumina principiilor Mântuitorului Iisus Hristos, în comunitățile pauline);
- în *cuvântarea Sfântului Pavel adresată preoților din Efes* (20, 17-38) sunt prezentate, sub forma unui testament spiritual al Apostolului, o serie de îndemnuri care să-i călăuzească pe urmașii Sfântului Pavel în conducerea comunităților.

Rezultă din *discursurile adresate iudeilor* câteva elemente care evidențiază acest aspect teologico-apologetic al lor; în primul rând moartea Mântuitorului este amintită de mai multe ori din punctul de vedere al confruntării cu iudeii, ca ostilitate, deoarece au refuzat mesianitatea Lui și L-au condamnat (cf. FA 2, 23.36; 3, 13-15; 4, 10-11; 5, 30; 10, 39; 13, 27-29). În al doilea rând, Sfântul Luca insistă foarte mult asupra ignoranței și erorii făcute de iudei și de conducătorii lor (cf. FA 3, 17; 13, 27; Lc 23, 24); iar menționarea minunilor are

scopul de a dovedi autoritatea Mântuitorului Hristos (cf. FA 2, 22; 10, 38). În al treilea rând, referirea constantă la Învierea Mântuitorului Hristos nu atât ca eveniment mântuitor, ci mai ales ca intervenție a lui Dumnezeu care răstoarnă condamnarea venită din partea oamenilor (cf. FA 2, 24-36; 3, 13.15.26; 4, 10).

Tăcerea legată de aspectul soteriologic al pătimirii și morții lui Iisus poate fi explicată prin faptul că Sfântul Luca, a urmat în aceste cuvântări o “schemă de contrast”, care pune în corelație antitetice moartea lui Iisus cu acțiunea ucigașe a oamenilor, pe de o parte iar pe de alta Învierea Sa ca lucrare a lui Dumnezeu. Este vorba de o formulare care apare cel puțin de cinci ori în Faptele Apostolilor și care ar putea reflecta schema cea mai veche a propovăduirii adresate iudeilor (cf. în FA 2, 32; 3, 13-15; 4, 10; 5, 30; 10, 38-39: acțiunea ucigașă a oamenilor; iar în FA 2, 24.36; 3, 13.15; 4, 10; 5, 31; 10, 42-43: lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu). Trebuie notat, totuși, că în ceea ce privește prima parte a acestei antiteze, Sfântul Luca, potrivit unei trăsături pe care o putem numi apologetică, afirmă conformitatea morții lui Iisus cu planul dumnezeiesc, după cum a fost clar manifestat în Scripturi⁶³. Cele două elemente antitetice ale schemei sunt mereu însoțite de o a treia componentă, invitația de a se pocăi (cf. FA 2, 38; 3, 19; 4, 11; 5, 31; 10, 42-43), în care putem vedea vestirea mântuirii. Ea pretinde recunoașterea autorității mesianice și a domniei lui Iisus, manifestată clar prin actul credinței însoțit de botez și de invocarea Numelui Său (cf. FA 2, 38; 3, 19; 4, 12; 5, 31; 10, 43; 13, 38-39). Prin această adeziune de credință clară, față de Iisus Hristos, se devine părtaş al darurilor mântuitoare, izvorâte din iertarea păcatelor, din experiența lucrării Duhului Sfânt și a plinirii făgăduințelor eshatologice (cf. FA 2, 38; 3, 19-21.26; 5, 31; 10, 43; 13, 38-39).

Între *discursurile adresate unui auditoriu păgân*, cel mai amplu și elaborat este cel din Areopagul Atenei (FA 17, 22-31), iar cel mai scurt cel din Listra (FA 14, 15-17). Rezultă din analiza lor că și ele reiau o schemă tradițională atestată și de 1 Tes 1, 9 ș.u. și Evr 6, 1 ș.u.; 11, 6, ale cărei puncte esențiale sunt întoarcerea de la idolatrie la adevăratul Dumnezeu și așteptarea întoarcerii întru slavă a Mântuitorului Hristos, în timp ce Învierea e menționată numai ca fiind presupusă de Parusie, și nu este menționată deloc moartea lui Iisus și valoarea ei mântuitoare. La fel și în discursul din Areopagul Atenei întâlnim cele două elemente în aceeași ordine:

- vestirea Dumnezeului Unic, Creator, și polemica anti-idolatrică (FA 17, 22-29);
- anunțarea judecății universale “...prin Omul pe Care L-a rânduit, tuturor dându-le proba sigură că L-a înviat din morți” (FA 17, 30-31).

⁶³ J. DUPONT, “Nuovi studi sugli Atti...”, p. 62.

CONȚINUTUL PROPOVĂDUIRII CREȘTINE

Pentru a avea o imagine completă asupra conținutului cuvântărilor misionare din Faptele Apostolilor, vom încerca, în cele ce urmează, să ne oprim asupra a ceea ce au ele în comun, a elementelor care formează aproape o schemă comună care, cu mici variații, stă la baza tuturor cuvântărilor de acest gen rostite fie de Sfântul Petru (FA 2; 3; 4; 5; 10), fie de Sfântul Pavel (FA 13; 14; 17). Este vorba de o schemă de bază care a fost propusă în diferite feluri în istoria cercetării⁶⁴, însă care pare a fi găsit o configurare matură prin studiile dedicate de către J. Dupont, începând cu anul 1973. Din acestea ne vom inspira și noi, chiar dacă cu unele reformulări, în particular legate de ultimele două elemente⁶⁵.

Dupont distinge șase elemente constitutive ale acestor cuvântări: 1. *un exordiu de circumstanță*, care motivează cuvântarea; 2. *o trimitere la slujirea publică a Mântuitorului*; 3. *împrejurările în care a murit*; 4. *proclamarea solemnă a Învierii Sale*; 5. *explicarea, pe baza Scripturii a însemnătății Învierii*; 6. *concluzia*, ce cuprinde vestirea iertării păcatelor oferită celor care acceptă mesajul.

a) Exordiul cuvântărilor nu îndeplinește numai rolul de a atrage atenția ascultătorului sau a cititorului, ci îi permite oratorului să coreleze mesajul creștin la situația în care este inserat sau să rememoreze unele fapte și să le pătrundă și mai bine însemnătatea. Prezumția de beție față de Sfântul Petru și ceilalți Apostoli care vorbesc în diferite limbi la Cincizecime (FA 2, 14-21); vindecarea ologului de la Poarta Frumoasă a Templului și mirarea cu privire la puterea care a săvârșit acea minune (FA 3, 12); aceeași vindecare a determinat propovăduirea cuvântului și explicarea minunii, fapt care a dus la primul proces (FA 4, 9); situația de conflict și împotrivirea față de Dumnezeu, determinată de interzicerea propovăduirii numelui lui Iisus (FA 5, 29); cele două vedenii care favorizează întâlnirea dintre Sfântul Petru și Corneliu făcându-l pe Apostol să depășească barierele impuse de puritatea rituală (FA 10, 34-35); rememorarea întregii istorii a lui Israel, căreia ascultătorii îi sunt moștenitorii direcți și pe care au nevoie să o înțeleagă, pentru că Dumnezeu și-a descoperit prin ea planul și scopul Său mai înainte rânduit (FA 13, 16-23); vindecarea ologului din Lистра, care-i face pe oamenii locului să-i confunde pe Barnaba și Pavel cu Zeus și Hermes

⁶⁴ Vezi mai sus propunerea lui Dibelius.

⁶⁵ cf. J. DUPONT, "Nuovi studi sugli Atti...", p. 56 ș.u.

(FA 14, 15a); înmulțirea cultelor idolatrice și căutarea filosofică a adevărului în cetatea Atenei (FA 17, 22-23)⁶⁶.

Cuvântările pornesc de la ceste fapte „concrete” și mai ales de la stupoarea pe care ele o provoacă printre oameni. Astăzi, discursul creștin a pierdut această forță provocatoare, precum și capacitatea de a-i surprinde și încânta pe oameni ca să participe la experiența creștină. Ne-am aplatizat și am devenit prea obișnuiți.

b) „Istoria” lui Iisus din Nazaret

După această introducere, capabilă să stimuleze interesul și atenția ascultătorilor, în general este introdusă aproape imediat referința legată de slujirea pământească a Mântuitorului, întemeiată pe cunoașterea directă a celor care o propovăduiesc. Prezentarea experienței istorice a Mântuitorului Hristos este întâlnită numai în cuvântările mai dezvoltate, ea lipsește în cele din capitolele 3, 4 și 5.

În timp ce sunt înlăturate interpretările false și nepotrivite, se deschide spațiul pentru a insera ca element explicativ ceea ce a experimentat ca Om Mântuitorul Hristos, indicat cel mai adesea cu titlul care se referă la proveniența Sa geografică: „*Iisus Nazarineanul*”. De aceea, în cuvântările mai dezvoltate este menționată, în primul rând, foarte pe scurt, activitatea Sa publică, apoi semnele care au însoțit o astfel de slujire și care au certificat Persoana însăși a lui Iisus Hristos (FA 2, 22-23); se amplifică cadrul, oferindu-se precizări cu caracter spațio-temporal, este menționat faptul că „*Dumnezeu era cu El*” (FA 10, 37-39) și se precizează raportul dintre activitatea Sa și misiunea Sfântului Ioan Botezătorul (FA 13, 24-25)⁶⁷.

Două lucruri merită subliniate în această parte a cuvântărilor. În primul rând, faptul că se consideră ca fiind cunoscute evenimentele legate de Iisus din Nazaret, raportul Său cu Sfântul Ioan Botezătorul, itinerariul peregrinărilor Sale („*începând din Galileea*”), condamnarea Sa la moarte: „*Voi știți cuvântul care a fost [trad. n. ceea ce s-a întâmplat] în toată Iudeea...*” (FA 10, 37). Chiar dacă cineva ar dori să minimizeze aceste evenimente, Mântuitorul Iisus Hristos aparține, din punct de vedere istoric, istoriei iudaice din acea perioadă: contemporanii Săi auziseră vorbindu-se despre El, chiar dacă „martorii” de încredere erau numai cei ce „mâncaseră și băuseră” cu El, adică Apostolii.

În al doilea rând, sunt evidențiate mai ales minunile și exorcismele săvârșite asupra celor care erau posedați de diavol. Această subliniere urmărește să arate că El era Mesia,

⁶⁶ cf. J. DUPONT, “Nuovi studi sugli Atti...”, pp. 57-59; vezi și G. BETORI, „I discorsi missionari degli Atti degli Apostoli. Il kerygma nel contesto degli eventi e nella progressività della narrazione”, în *Servire Ecclesiae*. Miscellanea in onore di P. Scabini (Bologna, 1998), pp. 87-99.

⁶⁷ cf. G. BETORI, „I discorsi missionari...”, p. 93.

„Unsul” Duhului Sfânt, pe care Dumnezeu Tatăl L-a trimis în lume ca să o tămăduiască de relele sale și mai ales să o izbăvească de sub puterea lui Satan: *„Precum voi știți...pe Iisus Nazarineanul, bărbat adevărat între voi de Dumnezeu, prin puteri, prin minuni și prin semne pe care Dumnezeu le-a făcut prin El în mijlocul vostru”* (FA 2, 22).

Experiența istorică, deci, pe care au trăit-o Apostolii se întemeia pe date de mare importanță și greutate, care deja prin valoarea lor, puteau să determine conștiințe care să creadă că Iisus din Nazaret este „Mesia” sau „Profetul” care trebuia să vină în zilele din urmă (cf. FA 3, 23-24).

Acestor „semne”, chiar dacă evidente și cunoscute de foarte mulți, le lipsea ceva și mai răvășitor și măreț, care să le pecetluiască în mod definitiv ca „semne puternice” pe care Dumnezeu le-a săvârșit prin Fiul Său⁶⁸.

c) Moartea Sa pe cruce

Existența istorică a Fiului lui Dumnezeu întrupat însă a avut un scop precis: să îndeplinească planul mântuitor al lui Dumnezeu, oferindu-se în mod liber și gratuit ca jertfă de răscumpărare pentru toți oamenii.

Vorbind despre răstignirea lui Iisus, cuvântările misionare subliniază în mod obișnuit două aspecte⁶⁹. În primul rând, ele prezintă răstignirea Domnului ca fiind opera locuitorilor Ierusalimului și a conducătorilor lor, care sunt puși sub acuză (cf. FA 2, 23.36; 3, 13 - 15a; 4, 10; 5, 30b; 10, 39b; 13, 27), și deci rolul colateral al puterii romane, a cărei nevinovăție este evidențiată (cf. FA 2, 23; 3, 13; 13, 28b). Nu trebuie să vedem în acest aspect o poziție anti-iudaică a Sfântului Luca, mai ales că este subliniat de mai multe ori faptul că iudeii au acționat din neștiință sau ignoranță (cf. FA 3, 17; despre tema ignoranței a se vedea și FA 17, 30). Cel de al doilea aspect, subliniat de cuvântările misionare, cu privire la răstignirea lui Iisus, se referă la faptul că tocmai în neștiința lor iudeii au pus în aplicare planul mântuitor al lui Dumnezeu despre care vorbiseră Scripturile profetice: *„Pe Acesta, fiind dat, după sfatul cel rânduit și după știința cea dinainte a lui Dumnezeu, voi...”* (cf. FA 2, 23; 3, 18; 4, 28; 5, 38-39; 13, 27.29). Din acest motiv, cei vinovați nu sunt condamnați, ci chemați la mântuire, invitați să se convertească și să se pocăiască (FA 2, 38; 3, 19.26). În contrast cu vina celor care L-au răstignit, Sfântul Luca evidențiază nevinovăția lui Iisus (cf. FA 2, 22; 3, 14-15a; 10, 38; 13, 28a). Acest cadru, se află în deplină coerență cu prezentarea lucană a patimilor. Este singurul între evangheliști care ne-a transmis cea mai temerară iertare din istorie: *„Părinte, iartă-le lor, că nu știu ce fac”* (Lc 23, 34). Este o iertare izvorâtă din iubirea dumnezeiască a

⁶⁸ cf. S. CIPRIANI, „Missione...”, pp. 179-180.

⁶⁹ cf. J. DUPONT, “Nuovi studi sugli Atti...”, pp. 62-64.

Celui ce și-a asumat condiția noastră omenească pe care să o restaureze și să o ridice la starea îndumnezeirii.

Prin evidențierea acestor două aspecte, putem să înțelegem paradoxul realizării și desăvârșirii „planului mântuitor” al lui Dumnezeu: *„Dar Dumnezeu a împlinit astfel cele ce vestise dinainte prin gura tuturor prorocilor, că Hristosul Său va pătimi”* (FA 3, 18).

Moartea lui Hristos este astfel sustrasă fatalismului istoriei sau jocului voinței perverse a oamenilor, pentru a deveni un gest liber de iubire a Fiului lui Dumnezeu, care s-a dat ca jertfă, murind și înviind pentru mântuirea tuturor oamenilor.

Este aceasta o ciudată alchimie a Providenței, care știe să pună în aplicare planurile Sale mântuitoare, pe care omul nu reușește să le sesizeze de cele mai multe ori, și pe care Sfântul Luca le exprimă în mod frecvent prin acel verb ἔδει: “trebuia, era necesar, se cuvenea” să se îplinească voința Tatălui (cf. Lc 24, 25-26 și FA 13, 27-28).

d) Învierea ca operă a Tatălui

Punctul culminant al kerygmei hristologice îl constituie vestirea-mărturisirea Învierii Domnului Iisus. Două sunt trăsăturile care caracterizează modul în care cuvântările kerygmatico-misionare prezintă Învierea Mântuitorului Hristos.

Ele menționează în primul rând Învierea ca fiind opera lui Dumnezeu Tatăl, care intervine pentru a contrasta acțiunea criminală a locuitorilor Ierusalimului; această formulare antitetică este tipică cuvântărilor misionare din cartea Faptelor și nu mai este întâlnită în nici o altă parte a Noului Testament⁷⁰. În al doilea rând, afirmația despre Înviere este însoțită și de menționarea celor care au primit mandatul de a fi martorii și mărturisitorii Învierii; sensul precis în care este folosit termenul „martor” în aceste cuvântări se regăsește numai în textele din Lc 24, 48 și FA 1, 8.22 și în nici o altă parte în tot Noul Testament⁷¹.

Învierea Mântuitorului Iisus Hristos este prezentată de Sfântul Luca deci ca fiind actul concret prin care Dumnezeu răspunde la acțiunea criminală a locuitorilor Ierusalimului (FA 2, 24.32; 3, 15.26; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30; cf. și FA 17, 31); este un fapt care-și găsește anticiparea și interpretarea în cuvintele Scripturii cu privire la Hristos (FA 2, 24-31; 3, 22; 4, 11; 5, 31; 10, 43; 13, 33-37) și care este confirmată și întărită de martorii care au trăit experiența Învierii Mântuitorului Hristos (FA 2, 32; 3, 15; 5, 32; 10, 39.41; 13, 31)⁷². Înviindu-L pe Iisus și contrastând astfel acțiunea iudeilor care-L omorâseră, Dumnezeu pune în evidență dreptatea, aceea care fusese deja constatată de oameni în timpul activității Sale

⁷⁰ cf. J. DUPONT, “Nuovi studi sugli Atti...”, p. 64.

⁷¹ cf. J. DUPONT, “Nuovi studi sugli Atti...”, p. 65.

⁷² Vezi și G. BETORI, „I discorsi missionari...”, p. 94.

publice, când Mântuitorul Hristos S-a arătat ca un „*Binefăcător*” (cf. FA 10, 38). Învierea restabilește această dreptate încălcată de acțiunea nedreaptă a oamenilor și dezvăluie că Iisus este Hristosul. Cuvântările kerygmatico-misionare ne-ar putea crea impresia, dacă nu le corelăm și cu alte mărturii neotestamentare, că Mântuitorul Hristos ar fi fost numai obiectul Învierii (Ὁν ὁ Θεὸς ἀνέστησεν; cf. FA 2, 24.32; 9, 41; 13, 34). Există însă o serie de alte texte din Noul Testament care-L prezintă Hristos și ca subiect al Învierii. În imnografia și cultul Bisericii Ortodoxe, Hristos este preaslăvit și ca subiect al Învierii și al actului de biruire a morții. „Atribuirea alternativă a actului Învierii când Tatălui, când Fiului arată o împreună lucrare a Lor, care include și o intensă împreună-lucrare a Duhului Sfânt”⁷³.

Noutatea vieții la care Iisus Înviat a ridicat firea umană pe care Și-a asumat-o prin întrupare, se va manifesta însă numai după evenimentul înălțării întru slavă.

Sfântul Luca face distincție între Înviere și înălțare. Învierea exprimă faptul că Dumnezeu S-a arătat în trup, că a revelat dumnezeirea Sa în trupul lui Iisus. Iisus Hristos și-a sfârșit viața Sa pământească, înălțându-Se cu trupul la cer (cf. Lc 24, 50-52), „*de-a dreapta lui Dumnezeu*”, unde stă în comuniunea Tatălui (cf. FA 2, 33-34; Ps. 109, 1-2), adică în starea de slavă. „În baza Învierii, El va sta ca om la dreapta Tatălui, dar poate comunica din umanitatea Sa spiritualizată sau îndumnezeită, Duhul Său cel Sfânt și prin Acesta Se poate sălășlui și El în tot omul care i se deschide. El poate fi acum în toți și-i poate mântui pe toți cei ce vor. Și pe cei ce I se deschid îi poate duce la fericirea veșnică, iar pe cei ce nu-L primesc îi poate lăsa în iadul veșnic”⁷⁴.

Potrivit perspectivei Sfântului Luca, Iisus cel Înviat îi instruieste pe Apostoli și ucenici timp de patruzeci de zile (cf. FA 1, 3), în legătură cu Împărăția lui Dumnezeu. Se va înălța apoi la cer, de unde va veni în veacul viitor plin de slavă. „Astfel, Iisus Hristos ne-a descoperit nu numai ceea ce Dumnezeu a făcut și face acum pentru mântuirea omului, ci și ceea ce El însuși pregătește ca realitate ultimă pentru noi. Prin urmare, viața creștinului este atașată nu de niște simple evenimente care formează „istoria mântuirii”, sau de o sumă de învățături care formează „tradiția”, ci de persoana lui Hristos însuși, Care a făcut posibilă trecerea de la moarte la viață, de pe pământ la cer, de la robie la libertate, de la lumea așa cum este, la lumea eshatologică, așa cum va fi”⁷⁵.

Iisus s-a înălțat deci la cer (cf. FA 2, 33; 3, 21; 5, 31) după cum fusese anticipat și de profețiile scripturistice (cf. FA 2, 34-35); prin Înălțare a fost constituit „*Domnul-Kyriosul*” și

⁷³ cf. Pr. Prof. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă II* (București, 2003), p. 173.

⁷⁴ cf. Pr. Prof. D. STĂNILOAE, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos* (Sibiu, 1991), p. 278.

⁷⁵ cf. Pr. Prof. I. BRIA, *Credința pe care o mărturisim* (București, 1987), p. 94.

„Piatra din capul unghiului” (cf. FA 2, 36; FA 4, 11), „Stăpânitorul și Mântuitorul” (cf. FA 5, 30-31) care se manifestă în mijlocul celor ce formează Biserica, ca izvor al mântuirii (cf. FA 2, 39; 3, 26; 4, 12) prin „Numele” (cf. FA 2, 21; 3, 16; 4, 12; 10, 43) Său în Duhul Sfânt, invocat spre iertarea păcatelor (cf. FA 2, 38; 3, 19; 5, 31; 10, 43; 13, 38). Toți oamenii sunt invitați la pocăință (cf. FA 2, 38.40; 3, 19.26; 5, 31) și la credință (cf. FA 10, 43; 13, 39) prin apelul slujitorilor cuvântului.

Înălțarea arată, înainte de orice, că Iisus Hristos este Domnul de o ființă cu Tatăl (cf. și In 20, 17; 1 Ptr 3, 22). În înălțarea Sa, El S-a arătat pe Sine ca „singurul Stăpânitor, Împăratul împăraților și Domnul domnilor” (cf. 1 Tim 6, 15).

e) Dovada și mărturia Scripturilor

După ce este proclamat faptul Învierii lui Iisus, atestat de „martori”, trebuie pusă în evidență interpretarea evenimentului cu ajutorul Scripturii. Profeții au vestit faptul că Mesia va fi înviat: din moment ce aceste profeții s-au împlinit în persoana lui Iisus, El trebuie recunoscut ca fiind Mesia cel făgăduit.

În lumea și în mentalitatea ebraică, Sfânta Scriptură crea o comunicare imediată între cine vorbea și cei ce ascultau. De aceea, referirea permanentă la Sfânta Scriptură precum și întemeierea argumentării și interpretării unui eveniment pe baza ei constituia o metodă eficientă a propovăduirii.

Aceeași metodă de argumentare fusese folosită de Mântuitorul însuși (cf. Lc 24, 25-27), care interpretează pentru ucenicii Săi realitatea Învierii Sale, făcând o incursiune exegetică, în cheie hristologică, prin Scripturile ebraice.

Interpretarea hristologică a Vechiului Testament era fundamentală pentru evreii care au crezut că Iisus din Nazaret este Mesia făgăduit de Scripturi și urmărea să demonstreze trei lucruri: a) că moartea lui Mesia nu a fost un scandal (cf. 1 Cor 1, 23), ci a fost necesară și voită de Dumnezeu Tatăl, pentru că făcea parte din planul Său de restaurarea a umanității căzute; iudeii, condamându-L pe Iisus la moarte, au împlinit, fără să realizeze, făgăduințele profetice făcute de Dumnezeu începând cu Samuel (cf. FA 3, 18-24), precum și unele aspecte dureroase ale vieții lui Iosif și Moise, care au prefigurat destinul lui Hristos; b) că Învierea lui Hristos nu a fost o simplă revenire la viața fizică (cf. cazul lui Lazăr cel înviat a patra zi) sau o supraviețuire, ci o împreună lucrare a Sfintei Treimi, prin care Iisus Hristos își manifestă demnitatea Sa împărătească, înviind cu trupul omenesc pnevmatizat pe care l-a înălțat de-a dreapta Tatălui întru slavă și pe care-l contemplă Sfântul Ștefan în timpul martiriului său: „*Iată văd (Ἰδοὺ, θεωρῶ) cerurile deschise și pe Fiul Omului stând de-a dreapta lui*

Dumnezeu! (FA 7, 56)”. Răscumpărarea săvârșită de Iisus Înviat (cf. FA 5, 31; 13, 23) a fost prefigurată de viața lui Iosif (cf. FA 7, 10), de cea a lui Moise (cf. FA 7, 35) și de cea a lui David (FA 13, 22 ș.u.); c) că mântuirea înfăptuită de Hristos este destinată tuturor popoarelor, iudeilor și păgânilor: toate semințiile pământului, potrivit Gen 12, 3, trebuie să fie binecuvântate în unica descendență a lui Avraam (cf. FA 3, 25 ș.u.).

Aceste trei puncte ale argumentării scripturistice fuseseră deja indicate de Mântuitorul Înviat celor doi drumeți spre Emaus: Mesia trebuia să sufere și să învie din morți a treia zi și să se propovăduiască în numele Său pocăința la toate popoarele (cf. Lc 24, 44-48). La fel afirmă și Sfântul Pavel în apologia sa înaintea lui Agripa al II-lea: „*că Hristos avea să pătimească și să fie cel dintâi înviat din morți și să vestească lumina și poporului (lui Israel) și neamurilor*” (FA 26, 23). Din acest motiv, iudeii din Tesalonic, dornici să descopere adevăratul plan al lui Dumnezeu, cercetau zilnic Scripturile, ca să se asigure dacă propovăduirea creștină este într-adevăr cuprinsă în ele (cf. FA 17, 11).

Nu este greu de observat că niciunul din textele Vechiului Testament adoptate ca mărturii despre Învierea lui Hristos nu vorbesc în mod explicit despre ea. Psalmul 15, 10 (LXX) exprimă speranța de a nu mai vedea stricăciunea. Psalmul 109, 1 (LXX) amintește cuvintele lui Dumnezeu care invită pe cel pe Care David îl cheamă „Domnul” să stea de-a dreapta sa, cu făgăduința de a-i supune pe dușmanii săi. Psalmul 2, 7 (LXX) redă cuvintele prin care Dumnezeu îl numește pe Hristos înălțat „Fiul” pe care El L-a născut și căruia îi făgăduiește să-i dea neamurile ca moștenire.

Acest fapt înseamnă că autorul, Luca, își mărturisește propria credință în Învierea lui Hristos și o face să fie mărturisită și de cei doi mari Apostoli, Petru și Pavel, eroii principali ai cărții sale. Credința Sfântului Luca în Învierea lui Hristos însă constituie premiza interpretativă sau principiul hermeneutic pe care el îl folosește pentru a vedea în textele citate o aluzie la o astfel de taină și deci să le considere mărturii (*testimonia Christi*) directe despre acest fapt, fie pentru că o profetesc (*argumentum propheticum*), precum Psalmul 15, 10 (LXX), fie pentru că o presupun deja, precum Ps. 109, 1 și Ps 2, 7 (LXX). Pentru a sta de-a dreapta lui Dumnezeu în cer și a manifesta demnitatea Sa împărătească asupra lumii, trebuie să presupui și să crezi că Hristos a înviat.

Însă, și în acest caz, Sfântul Luca presupune un alt principiu, care este chiar o taină a credinței pe care o mărturisim și pe care el o exprimă și o vestește în opera sa: Hristos trebuia să moară pentru a fi înălțat și preaslăvit, după cum reiese din Cânturile despre Ebed-Jahweh din Isaia 52, 13 – 53, 12 (LXX), care pentru el este Iisus însuși, Hristosul, în Care și prin Care

totul s-a desăvârșit, după cum rezultă din FA 3, 13-15.18 și FA 4, 24-28 și din FA 8, 32-35, texte în care-l citează în mod direct.

De aici reiese că credința pe care el o mărturisește este o revelație care se alimentează din Scriptură și de care se folosește pentru interpretarea sa, deoarece aceasta îi permite să o considere ca o mărturie directă despre ceea ce el crede. Este evident însă că, pentru cine nu crede, o astfel de demonstrație nu numai că este inconsistentă, ci ar putea să pară chiar o folosire arbitrară și abuzivă a Scripturii înseși⁷⁶.

f) Dimensiunea hristologică a convertirii și pocăinței

După partea centrală a cuvântării, concentrată în jurul vestirii sau kerygmei, pe baza argumentației scripturistice și a mărturiei autorizate a Apostolilor, fiecare cuvântare se încheie printr-un îndemn, care-i invită pe ascultători să creadă, să se convertească și pocăiască pentru a primi iertarea păcatelor. O astfel de făgăduință apare în mod regulat și caracterizează foarte bine finalul cuvântării⁷⁷. Kerygma creștină nu este niciodată o informație neutră, de a încunoștința pe cineva de ceva, ci are o finalitate practică. Ea necesită luarea unei hotărâri. De aceea, la încheierea fiecărei cuvântări există totdeauna o invitație adresată omului de a lua o hotărâre, de a spune da sau nu. Apelul de a se hotărî, de a crede și a se pocăi constă într-o angajare de o viață în cadrul unei comunități bisericești în care se trăiește experiența duhovnicească a vieții în Hristos și în contextul căreia omul se reînnoiește spiritual și întărește în credința că Iisus Hristos este Domnul și Mântuitorul. În ziua Cincizecimii ascultătorii se adresează Sfântului Petru cu această întrebare: „*Ce trebuie să facem?*” (cf. FA 2, 37). Acesta este răspunsul și atitudinea corectă față de mesajul kerygmatic: nu la ce trebuie să ne gândim, ci la ce trebuie să facem. Dumnezeu așteaptă din partea omului o hotărâre și o voință practică, operativă care îl orientează deja fie spre viața veșnică, fie spre condamnarea veșnică. Sfântul Petru îi îndeamnă cu cuvintele: „*Pocăiți-vă și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, și veți primi darul Duhului Sfânt*” (FA 2, 38). Sfântul Petru le propune ascultătorilor săi o schimbare comportamentală după cum vrea angajamentul creștin. Să conștientizeze propriile lor lipsuri și să-și dea seama de necesitatea schimbării mentale și comportamentale. În al doilea rând îi invită să demonstreze această schimbare printr-un gest simbolic, botezul în numele lui Hristos, prin care să dovedească nașterea lor din nou, ruperea cu propriul trecut păcătos și adeziunea de credință față de Persoana Sa. Acest gest exterior, al afundării în apă simbolizează despărțirea de o lume veche

⁷⁶ cf. G. C. BOTTINI, N. CASALINI, „Trama e teologia degli Atti...”, pp. 179-180.

⁷⁷ cf. J. DUPONT, “Nuovi studi sugli Atti...”, pp. 69-70; cf. și C. GHIDELLI, *Gesù è vivo. Introduzione agli scritti di Luca* (Torino, 1977), pp. 143-162; cf. S. CIPRIANI, „Missione...”, pp. 186-188.

și renașterea la o viață deplină prin obținerea iertării păcatelor, adică a eliberării de trecutul înstrăinării față de Dumnezeu și primirea darului Duhului Sfânt care este izvorul libertății și iubirii nemăsurate, garanția mântuirii veșnice. Răspunsul față de mesajul kerygmei creștine, care nu este o informație abstractă, ci o Persoană, Iisus Hristos Dumnezeu-Omul, constă în hotărârea de schimbare radicală a vieții și începerea experienței trăirii în Hristos în cadrul comunității creștine, întemeiate o dată cu pogorârea Duhului Sfânt, adică în Biserica Domnului și Mântuitorului Iisus Hristos.

Acest îndemn se repetă și în celelalte cuvântări kerygmatico-misionare din cartea Faptele Apostolilor, adaptat însă la diferitele situații istorice și culturale ale destinatarilor. Sfântul Pavel, vorbind în Areopagul din Atena, nu are scrupule în a cita „profeții” păgâni, așa cum Sfântul Petru citează psalmii. Tema centrală însă o constituie Persoana lui Iisus Hristos care a împlinit așteptările oamenilor și așa a devenit „vestea cea bună” pentru toți. Această „veste bună” sau Evanghelie are un chip și un nume istoric concret, se numește Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat asemenea nouă, oamenilor, însă fără de păcat.

Un apel insistent la pocăință, care constă mai ales în adeziunea de credință față de Persoana Mântuitorului Hristos Înviat, întâlnim în cuvântarea adresată de Sfântul Pavel iudeilor din Antiohia Pisidiei: „*Cunoscut deci să vă fie vouă, bărbați frați, că prin Acesta vi se vestește iertarea păcatelor și că, de toate câte n-ați putut să vă îndreptați în Legea lui Moise, întru Acesta tot cel ce crede se îndreptează*” (FA 13, 38-39). Este clar că, în acest text, Sfântul Luca a vrut să facă trimitere la doctrina paulină despre „îndreptarea” omului prin credință.

Un alt aspect care merită subliniat în aceste cuvântări îl constituie perspectiva eshatologică pe care o întâlnim în ele. În Biserica născută la Cincizecime este oferită posibilitatea de a face experiența mântuirii veșnice, de a pregusta deja de aici fericirea veșnică prin invocarea „Numele” mântuitor al lui Hristos, acceptarea botezului și primirea darului Duhului Sfânt. Timpul din urmă a venit și noi trăim deja în „*zilele din urmă*” (cf. FA 2, 17) iar „*în zilele acestea*” (cf. FA 3, 24) trebuie să ne hotărâm în ceea ce privește „*Ziua aceea*”, „*Ziua Domnului, cea mare și strălucită*” (cf. FA 2, 20), pentru „*vremurile de ușurare și de stabilire din nou a tuturor lucrurilor*” (cf. FA 3, 20-21), în care Domnul printr-o nouă venire (FA 3, 20) Se va arăta ca „*Judecător al celor vii și celor morți*” (cf. FA 10, 42 și 17, 31).

Putem afirma că aceste **șase elemente** constituie schema fundamentală a cuvântărilor kerygmatico-misionare prezente în cartea Faptele Apostolilor⁷⁸.

⁷⁸ cf. G. BETORI, „I discorsi missionari...”, pp. 94-95.

În esență, teologia kerygmatică a Faptelor Apostolilor gravitează în jurul Persoanei Mântuitorului Hristos, Care ne-a revelat fidelitatea lui Dumnezeu față de om deși acesta L-a răstignit și L-a ucis pe Fiul Său. Acesta este mesajul de fond pe care propovăduirea autorizată a Apostolilor, a Sfinților Petru și Pavel a vrut să-l împărtășească în Palestina și în afara granițelor ei, în toată lumea ecumenică. La baza experienței creștine stă acceptarea acestui mesaj mântuitor că *„întru nimeni altul nu este mântuirea, căci nu este sub cer nici un alt nume, dat între oameni, în care trebuie să ne mântuim”* (cf. FA 4, 12).

Hristologia este strâns legată de soteriologie: Hristos, în care trebuie să credem, este Hristos Mântuitorul, Care ne-a eliberat de angoasa morții prin Învierea Sa și ne-a dat un sens vieții. Acest fapt comportă o schimbare a omului, a raporturilor sale cu semenii săi în această lume, un nou mod de a trăi, care definește Biserica ca o *ekklesia*, o convocare a celor eliberați din robia păcatelor și de sub stăpânirea morții. Atunci Biserica nu mai este percepută ca o instituție chiar dacă divino-umană, ci ca popor al lui Dumnezeu (ὁ λαὸς τοῦ Θεοῦ), care, prin lucrarea Duhului Sfânt, sub călăuzirea martorilor Învierii, devine trupul lui Hristos (σῶμα Χριστοῦ). Un trup care se zidește zi de zi prin cuvântul harului Său (cf. FA 20, 32).

Cuvântările kerygmatico-misionare conțin într-o formă schematică, esența „Evangheliei” pe care Biserica are datoria să o facă cunoscută lumii; în rest, totul este accesoriu ca să nu spun că poate constitui o piedică în calea Evangheliei, ca, spre pildă, insistența exagerată pe o implicare în „social”, și cu atât mai puțin în „politic”.

Adevărata convertire a omului are loc atunci când ajunge să se confrunte cu Hristos; El este măsura desăvârșirii L-a care ne-a chemat.

Comportamentul moral al creștinului, care nu poate să nu îmbrățișeze toate sferele vieții, fie publice sau private, este rodul și consecința unei astfel de „convertiri”, care nu se produce niciodată o dată pentru totdeauna, ci trebuie să fie reînnoită în fiecare zi.

I. CUVÂNTAREA SFÂNTULUI PETRU LA CINCIZECIME: FA 2, 14-41

Vom examina rând pe rând contextul cuvântării, structura sa, particularitățile textului din punct de vedere exegetic, pentru a încheia printr-o evaluare teologică a cuvântării înseși.

1. Contextul

Ce loc ocupă cuvântarea Sfântului Petru de la Cincizecime în cartea Faptele Apostolilor sau mai bine spus cum este relaționată aceasta cu contextul general al operei, cu planul general și cu contextul imediat în care se găsește?

Această cuvântare, așezată la începutul cărții, are o *valoare programatică* care domină întreg mesajul. Ea ilustrează de fapt programul propovăduirii misionare, al catehezei și al mărturiei încredințate de Mântuitorul Hristos Apostolilor, înainte de înălțarea Sa la ceruri, când le-a zis: „*veți lua putere, venind Duhul Sfânt peste voi, și Îmi veți fi Mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginea pământului*” (FA 1, 8).

Cuvântarea constituie de fapt o explicare a evenimentului Pogorârii Duhului Sfânt și a fenomenului vorbirii în alte limbi, în fața reprezentanților diferitelor etnii, fapt care conferă acestei cuvântări emblematice o dimensiune universală și „ecumenică”, prefigurând misiunea și mărturia universală a Apostolilor.

Această cuvântare, atribuită Sfântului Petru de către autorul Faptelor, este rostită cu prilejul sărbătorii Cincizecimii; nici o altă cuvântare din cartea Faptelor nu este inserată în contextul unei sărbători așa importante, și în fața unui auditoriu provenind din toată lumea cunoscută atunci⁷⁹.

Cuvântarea Sfântului Petru nu este prima rostită de el, potrivit autorului Faptelor; deja în FA 1, 16-22 el luase cuvântul pentru a susține necesitatea de a umple golul lăsat de Iuda prin propunerea completării numărului de doisprezece Apostoli. Apostolatul celor Doisprezece reflectă concepția teologico-ecclesiologică a Sfântului Luca⁸⁰. În FA 1, 21-22 sunt indicate criteriile pentru alegerea lui Matia. Apostol poate fi numai unul dintre cei care au fost

⁷⁹ cf. G. FERRARO, *L'evangelizzazione nella chiesa primitiva* (Casale Monferrato, 1994), pp. 12-13; vezi și Pr. Dr. S. VERZAN, „Faptele Apostolilor (capitolele 1 și 2). Note exegetice”, în *Ortodoxia*, nr. 1 (1994), pp. 28-115; aici p. 43.

⁸⁰ cf. J. GNILKA, „Teologia del Nuovo...”, p. 69.

alături de Mântuitorul în tot timpul activității Sale pământești, activitate care este încadrată de episodul botezului Său de către Ioan și momentul Înălțării la cer. Numai cine l-a cunoscut pe Iisus istoric poate să dea mărturie despre El și să fie Apostol, deoarece mărturia apostolică nu se limitează numai la evenimentul Învierii, ci și la viața și activitatea pământească a Mântuitorului. Nu este întâmplător faptul că alegerea lui Matia în locul lui Iuda are loc cu o zi înainte de Cincizecime.

Grupul Celor Doisprezece Apostoli trebuie să formeze nucleul comunitar al Bisericii care trebuie să se nască prin puterea Duhului Sfânt. Iar darul Duhului Sfânt este cel ce-i abilitază pe Apostoli să fie martori, chiar dacă au fost investiți după Înviere de Mântuitorul Însuși.

Este vorba însă de o cuvântare adresată grupului de ucenici adunați în același loc (aproximativ 120 de persoane, cf. 1, 15). Ascultătorii credeau deja toți în Hristos, iar argumentul tratat privește structura internă a grupului apostolic.

Cuvântarea din FA 2, 14-36.38-40 se adresează în schimb unor ascultători necreștini cu scopul de a-i convinge că Iisus Hristos este Domnul și Mântuitorul. Este vorba de primul model de cuvântare cu caracter evanghelic propus de Sfântul Luca⁸¹.

Contextul imediat al cuvântării îl constituie *Pogorârea Duhului Sfânt* peste „toți”⁸² cei care erau adunați, adică peste cele 120 de persoane menționate în capitolul 1. Din FA 2, 2 rezultă că se aflau într-o „casă”, care ar putea fi cea menționată în 1, 13. Însă nu trebuie uitat că termenul grec *oikos* era folosit în iudaism pentru a indica Templul din Ierusalim (cf. 1 Regi 7, 31; iar în Noul Testament: Mc 11, 17; In 2, 16; Lc 11, 51). Dacă cei 120 ar fi fost adunați acolo (de unde și prezența lor frecventă la Templu, cf. Lc 24, 53), s-ar putea corela cu profeția din Iezechiel 47, 1-10, unde se vorbește despre apa care dă viață și care izvorăște de sub pragul Templului.

Pogorârea Duhului Sfânt este descrisă prin imaginile *vântului* și *limbilor ca de foc*. Trebuie însă remarcat că Sfântul Luca este conștient de aproximația acestor imagini, motiv

⁸¹ cf. B. CORSANI, „Pentecoste e discorso di Pietro (Atti c. 2)”, în AA. VV., *Logos. Corso di Studi biblici*, vol. 5, *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli* (ed. M. LACONI) (Torino, 1994), pp. 505-511.

⁸² Au fost date două interpretări expresiei „erau toți”; potrivit primei interpretări, Duhul Sfânt s-ar fi pogorât numai asupra Celor Doisprezece Apostoli de unde rezultă că numai ei au primit harul apostoliei pe care să-l transmită. Însă, constituirea grupului Celor Doisprezece, potrivit tradiției evanghelice (cf. In 20, 20-23) avusese loc cu mult înainte de momentul Pogorârii Duhului Sfânt, aceasta fiind lucrarea exclusivă a lui Hristos. Cea de a doua interpretare, la care subscriem și noi, îi aparține Sfântului Ioan HRISOSTOM, *In Acta Apostolorum* (Homilia III și IV; PG 60, 33-50) care a afirmat că Duhul Sfânt s-a pogorât peste toți cei 120 de ucenici care formau comunitatea celor care, la Ierusalim, așteptau venirea Duhului Sfânt potrivit făgăduinței (cf. In 14, 16-17.26; 15, 26; 16, 7.13-14). Pentru Sfântul Ioan Hrisostom, Pogorârea Duhului Sfânt la Cincizecime are o dimensiune ecleziologică; el a fost dăruit întregii Biserici. Vezi Pr. Dr. S. VERZAN, „Faptele Apostolilor. Note...”, p. 44.

pentru care le introduce folosindu-se de două ori de particula comparativă „ca, precum, asemenea”. Aceste imagini nu sunt decât o descriere improprie a unei realități tainice, covârșitoare, pe care limbajul omenesc nu reușește să o exprime. Ele pot fi numite semne sau simboluri teofanice care ne sugerează că nu trebuie să ne oprim asupra materialității a ceea ce ele descriu și ne avertizează că ne aflăm în sfera analogiei. Realitatea dumnezeiască poate fi percepută prin intermediul simbolurilor, dar niciodată acestea nu vor putea descrie realitatea intrinsecă a Dumnezeirii. Sfântul Grigorie Palama afirmă că imaginea limbilor ca de foc

arată că Duhul Sfânt este de aceeași natură cu Logosul, Cuvântul lui Dumnezeu. Căci nimic nu poate fi mai aproape de cuvânt, ca limba. Și s-a mai arătat așa și pentru ca să ne arate că slujba de a învăța pe alții este un har, pentru că cel ce propovăduiește pe Hristos are nevoie de o limbă plină de har. Dar de ce în chip de limbi de foc? Aceasta s-a întâmplat nu numai din cauza faptului că Duhul este de o ființă cu Tatăl și cu Fiul; căci Dumnezeu nostru este foc care arde toată răutatea; ci și pentru ca să arate îndoita formă de lucrare a prediciei Apostolilor. Căci ea poate să aducă pe de o parte binefaceri, iar pe de alta să pedepsească. Și, după cum focul are puterea de la natură și de a lumina și de a arde, tot asemenea și cuvântul învățturii celei după Hristos, pe cei care-l ascultă și i se supun îi luminează, iar pe cei ce nu țin seama de el, în cele din urmă îi dă focului și pedepsei veșnice⁸³.

Nu există însă nici o incertitudine legată de efectele Pogorârii Duhului Sfânt: *s-au umplut* (ἐπλήσθησαν, la aorist pasiv, indică un eveniment unic: “*au fost plini de Duhul Sfânt*”) toți cei prezenți, adică de un dar care rămâne și ale cărui efecte durează, și au început să vorbească în alte limbi după cum Duhul le dădea (ἐδίδου: cf. aspectul iterativ al imperfectului) capacitatea de a se exprima (cf. v. 4).

Interpretarea acestui verset nu este ușoară și a dat naștere unor păreri diferite la așazisa problemă a harismei „*vorbirii în limbi*”, mai ales pentru faptul că textul și contextul ar sugera mai mult decât o interpretare. Nu se poate preciza cu ușurință dacă acest eveniment trebuie interpretat ca o *minune auditivă*, dat fiind faptul că se spune că iudeii din diaspora „*îi auzeau*” pe Apostolii galileeni vorbindu-le, fiecăruia în propria limbă (cf. v. 6), sau ca o *minune a limbajului*, deoarece Apostolii vorbeau în alte limbi despre mărețiile lui Dumnezeu (cf. v. 11). Fenomenul vorbirii în limbi se întâlnește și în FA 10, 46; 19, 6 sau în 1 Cor 12, 10.28.30; 14, 2.4-6.9), însă numai în acest context se face mențiunea „*altor limbi*”. Acest

⁸³ cf. Sfântul Grigorie PALAMA, “Omilie la Pogorârea Sfântului Duh”, (trad. de O. N. CĂCIULĂ), în *Mitropolia Olteniei*, nr. 1-2 (1971), p. 41.

fenomen pare să se refere la *xenologhía*, „a vorbi în limbi străine”, după cum a fost înțeles textul de către mulți comentatori patristici, și nu la *glōssolalia*, „discurs, vorbire extatică”⁸⁴.

Acest contrast aparent i-a făcut pe mulți comentatori din secolul trecut să vadă în acest capitol combinate două surse care narau același eveniment: una ar fi interpretat fenomenul ca fiind o cunoaștere supranaturală a unor limbi diferite, vorbite fiecare de către un propovăduitor diferit; altă interpretare le-a socotit ca fiind folosirea unui limbaj tainic, care nu ar corespunde nici unui idiom al epocii, însă extrem de comunicativ datorită emoției vorbitorului și gesturilor care-l însoțeau⁸⁵.

Limbaje de acest fel se pare că erau folosite în comunitățile primare din zonele elenistice, ca de exemplu la Corint. Din epistolele Sfântului Pavel către Corinteni reiese că în aceste comunități, din când în când, se înregistrau manifestări extatice, influențate probabil de contextul religios păgân, între care exista și uzanța exprimărilor prin sunete nearticulate și incomprehensibile. În 1 Cor 14, 1-25, Sfântul Pavel dă unele sfaturi practice comunității din Corint legate de modul folosirii harismei „vorbirii în limbi”, și este clar că era vorba de „limbi” neînțelese de oamenii simplii, sau de ascultătorii ocazionali (v. 23); de aceea, Sfântul Pavel recomandă ca „vorbirea în limbi” să fie totdeauna tradusă (de un interpret) într-o limbă pe înțelesul tuturor (v. 27). Sfântul Pavel însuși afirmă că are darul limbilor, însă preferă să vorbească într-un limbaj înțeles de toți (v. 27), deoarece sunt mai de folos cinci cuvinte înțelese de toți decât zeci de mii neînțelese (v. 19).

Comentatorii fenomenului Pogorârii Duhului Sfânt care refuză *teoria limbajului harismatic* și incomprehensibil se sprijină pe vv. 6 și 11 care pun accentul pe auzirea, ascultarea din partea mulțimilor a limbilor curente pe care Apostolii le-au vorbit, specifice fiecărei etnii reprezentată de pelerini (FA 2, 9-11). Sfântul Luca prezintă acest fenomen ca fiind un dar și o minune care i-a abilitat pe Apostoli să vorbească „în alte limbi”, în sensul de alte limbi omenești, cu siguranță nu „în limbile îngerilor” (1 Cor 13, 1). Acest fenomen este menționat din nou în FA 10, 45-46; 19, 6, însă adjectivul *héterai* nu mai este folosit. În aceste două cazuri ar putea fi vorba de glosolalie, ceea ce nu este cazul în FA (2, 1-13). În vv. 6 și 11 se vorbește de *diálekto*s și de *hai héterai glōssai*, care se referă, în mod clar, la alte limbi omenești, lămurite mai apoi de lista neamurilor reprezentate la sărbătoare (2, 9-11).

Primirea darului vorbirii în alte limbi coincide cu momentul în care Evanghelia va începe să fie vestită în lume. Prin expresia „în alte limbi”, trebuie să înțelegem limbile străine,

⁸⁴ cf. J. A. FITZMYER, „Gli Atti...”, p. 220.

⁸⁵ cf. B. CORSANI, „Pentecoste e discorso...”, p. 506.

care, până atunci, le erau necunoscute, dar care erau vorbite de unii sau alții dintre pelerinii prezenți la Ierusalim în acea zi a Cincizecimii. În acest dar special al vorbirii în limbile înțelese de cei prezenți atunci la Ierusalim constă semnificația majoră a Pogorârii Sfântului Duh. Acest dar al Sfântului Duh restabilește unitatea limbii umanității, care nu se mai putuse manifesta de la încercarea de construire a turnului Babel (Gen 11, 1-9). În același timp, astfel se prefigurează dimensiunea universală a misiunii Sfinților Apostoli⁸⁶.

Însă și acest dat se pretează la mai mult decât o interpretare. Dacă fiecare Apostol ar fi vorbit, în mod minunat, o limbă diferită, cum ar fi putut-o auzi persoane care nu fuseseră mai înainte împărțite sau grupate în baza apartenenței etnice sau a familiei lingvistice și care, foarte probabil, erau amestecate în mulțimea cosmopolită și eterogenă? Sau: ar fi fost vorba de o *minune de auz* mai mult decât o *minune de limbaj*, în sensul că Duhul Sfânt i-ar fi făcut pe ascultători capabili să recepteze mărturia Apostolilor ca și cum ar fi fost pronunțată în limba fiecăruia dintre ei? De fapt vv. 6 și 11, în contrast cu cel din v. 4, nu afirmă că Apostolii ar fi vorbit limbile ascultătorilor, ci că ascultătorii *îi auzeau* vorbind în propria lor limbă.

Ipoteza combinării unor izvoare diferite, care ar fi explicat minunea fiecare în felul său, este contrazisă de caracterul linear și unitar al pericopei 2, 1-13. Aici, Sfântul Luca nu folosește izvoare diferite, mai de grabă interpretează tradițiile și sursele documentare de care dispunea, pentru a evidenția universalitatea mântuirii despre care dau mărturie Apostolii⁸⁷.

Reiese foarte clar din analiza textului că Sfântul Luca nu a vrut să ne ofere o cronică istorică sau jurnalistică a ceea ce s-a întâmplat, ci să transmită un mesaj credincioșilor (și simpatizanților) din acea vreme. Întrebarea corectă de pus textului este aceasta: *Ce însemnătate oferă Sfântul Luca acestui eveniment?* Dacă recitim capitolul 1 al cărții Faptelor, devine evident că episodul Pogorârii Duhului Sfânt trebuie corelat cu mandatul din FA 1, 8: „*Ci veți lua putere, venind Duhul Sfânt peste voi, și Îmi veți fi Mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginea pământului*”, făgăduința Domnului s-a împlinit tocmai prin evenimentul Pogorârii Duhului Sfânt și în consecință „puterea” pe care Cei Doisprezece au primit-o prin darul Duhului Sfânt. Tocmai acei ucenici care îl părăsiseră pe Mântuitorul în momentul arestării și procesului sunt acum cei care, cu îndrăzneală (*parrësia*), coboară în mijlocul mulțimilor pentru a proclama că Iisus este Domnul și Mântuitorul. Claritatea acestui mesaj este mult mai importantă decât micile incoerențe narrative, și mai ales că acestea nu pun la îndoială realitatea evenimentului, ci evidențiază diferitele încercări de a explica natura și modalitatea acestuia. Pentru a depăși această

⁸⁶ cf. Pr. Dr. S. VERZAN, „Faptele Apostolilor. Note...”, p. 47.

⁸⁷ cf. J. A. FITZMYER, „Gli Atti...”, p. 223.

incoerență trebuie avută în vedere următoarea precizare: „*precum vedeți și auziți voi*” (FA 2, 33), făcută de Sfântul Petru în cuvântarea sa, care specifică darul concret al Duhului Sfânt și verificabilitatea lui *hic et nunc*. Sfântul Petru confirmă de fapt afirmația sa despre darul Duhului Sfânt trimis de Mântuitorul Înviat, și fenomenul vorbirii în limbi străine de către Apostoli, așa cum iudeii prezenți la Ierusalim au putut să „*vadă și să audă*”⁸⁸. Acesta este contextul în care Sfântul Luca propune prima cuvântare misionară a Sfântului Petru.

2. Textul și structura sa

Cuvântarea Sfântului Petru de la Cincizecime adresată iudeilor este alcătuită din patru părți determinate de semne structurale clare (cele trei vocative: vv. 14b.22a.29a.; intermezzo: v. 37): **I. Prima parte 2, 14b-21**: Interpretarea evenimentului Cincizecimii cu ajutorul profeției lui Ioil 3, 1-5 (LXX); **II. A doua parte 2, 22-28**: Mărturia despre Iisus și Învierea Sa întemeiată pe Ps. 15, 8-11 (LXX); **III. Partea a treia 2, 29-36**: Mărturia despre Înviere și demonstrarea cu ajutorul Ps 109, 1 (LXX), că Mântuitorul Înviat s-a înălțat și „a revărsat” din Duhul Sfânt; **IV. Partea a patra 2, 38-41**: Invitația la pocăință⁸⁹.

Este surprinzător că toate cele patru părți se încheie cu citări (dovezi) scripturistice explicite sau implicite: FA 2, 14b-21 în versetele 17-21 cu Ioil 3, 1-5a; FA 2, 22-28 în vv. 25-28 cu Ps 15, 8-11; FA 2, 29-36, înaintea avertismentului din v. 36, provocată de întreruperea cuvântării în v. 37, care introduce necesitatea convertirii / pocăinței, în vv. 34-35 prin citarea Psalmului 109, 1; FA 2, 38-40 în v. 40c cu citarea din Ioil 3, 5a (revenirea la începutul cuvântării) și din Deut 32, 5 și Ps. 78, 8 (LXX). Această particularitate a cuvântării de la Cincizecime nu-și găsește o altă analogie în celelalte cuvântări misionare.

M. Dumais consideră că această cuvântare are toate caracteristicile principale ale unui *midraș* și prezintă o structură omiletică asemănătoare cu cea atribuită Sfântului Pavel în Antiohia Pisidiei⁹⁰.

Intervenția Sfântului Petru combină două genuri literare retorice. Versetele 14-36 sunt de tip *judiciar*: este respinsă ipoteza că Apostolii sunt beți (vv. 14-21), iar iudeii sunt acuzați de moartea lui Iisus (vv. 22-36). Efectul acestei acuzații subliniază nevinovăția Apostolilor care au primit darul Duhului Sfânt. După o scurtă întrerupere (vv. 38-39), cuvântarea este

⁸⁸ Vezi și R. PENNA, „Il racconto lucano della Pentecoste: dalla teofania del Sinai al dono dello spirito di Cristo”, în Idem., *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento* (Cinisello Balsamo, 2001), pp. 704-728; aici, p. 724.

⁸⁹ cf. Structura propusă de G. SCHNEIDER, „Gli Atti degli Apostoli...”, I, p. 367; R. PESCH, *Atti degli Apostoli* (Assisi, 1992), pp. 139-140.

⁹⁰ cf. M. DUMAIS, „Atti degli Apostoli”, în *Introduzione al Nuovo Testament. Omelie sulla scrittura nell'età apostolica* (P. GRELOT, ed.) (Roma, 1990), pp. 123-131.

reluată în formă *deliberativă* (vv. 38-39): ne aflăm în fața unei exortații care se referă la un angajament concret, căruia îi urmează un epilog (v. 40b)⁹¹.

Introducere 2, 14a: „Și stând Petru cu cei unsprezece, a ridicat glasul și le-a vorbit:

Prima parte 2, 14b-21: Interpretarea evenimentului Cincizecimii cu ajutorul profeției lui Ioil 3, 1-5 (LXX)

Bărbați iudei, și toți care locuiți în Ierusalim,

aceasta să vă fie cunoscută

și luați în urechi cuvintele mele;

Că aceștia nu sunt beți, cum vi se pare vouă,

căci este al treilea ceas din zi; (v. 15)

Ci aceasta este ce s-a spus prin prorocul Ioil: (v. 16)

“Iar în zilele din urmă,

zice Domnul,

voi turna din Duhul Meu peste tot trupul

și fiii voștri și ficele voastre vor proroci

și cei mai tineri ai voștri vor vedea vedenii

și bătrânii voștri vise vor visa. (v. 17)

Încă și peste slugile Mele și peste slujnicele Mele voi turna în acele zile din Duhul Meu

și vor prooroci. (v. 18)

Și minuni voi face sus în cer și jos pe pământ semne:

sânge, foc și fumegare de fum. (v. 19)

Soarele se va schimba în întuneric

și luna în sânge,

înainte de a veni ziua Domnului, cea mare și strălucită. (v. 20)

Și tot cel ce va chema numele Domnului se va mântui”. (v. 21)

A doua parte 2, 22-28: Mărturia despre Iisus și Învierea Sa întemeiată pe Ps. 15, 8-11 (LXX)

Bărbați israeliți, ascultați cuvintele acestea:

Pe Iisus Nazarineanul,

bărbat adevărat între voi de Dumnezeu, prin puteri,

prin minuni și prin semne

pe care le-a făcut prin El Dumnezeu în mijlocul vostru,

precum și voi știți, (v. 22)

Pe Acesta,

fiind dat, după sfatul cel rânduit și după știința cea dinainte a lui Dumnezeu,

voi L-ați luat și,

pironindu-L, prin mâinile celor fără de lege,

L-ați omorât, (v. 23)

Pe Care Dumnezeu L-a înviat,

dezlegând durerile morții,

întrucât nu era cu puțință ca El să fie ținut de ea. (v. 24)

Căci David zice despre El:

“Totdeauna am văzut pe Domnul înaintea mea,

⁹¹ cf. Ph. BOSSUYT, J. RADERMAKERS, *Lettura pastorale degli Atti degli Apostoli* (Bologna, 1997), p. 231.

căci El este de-a dreapta mea, ca să nu mă clatin. (v. 25)

De aceea s-a bucurat inima mea

și s-a veselit limba mea;

chiar și trupul meu se va odihni într-o nădejde. (v. 26)

Căci nu vei lăsa sufletul meu în iad,

nici nu vei da pe cel sfânt al Tău să vadă stricăciune. (v. 27)

Făcutu-mi-ai cunoscute căile vieții;

cu înfățișarea Ta mă vei umple de bucurie.” (v. 28)

Partea a treia 2, 29-36: Mărturia despre Înviere și demonstrarea cu ajutorul Ps. 109, 1 (LXX), că Mântuitorul Înviat S-a înălțat și „a revărsat” din Duhul Sfânt

Bărbați frați,

cuvine-se a vorbi cu îndrăznire către voi despre strămoșul David,

că a murit și s-a îngropat,

iar mormântul lui este la noi, până în ziua aceasta. (v. 29)

Deci el, fiind proroc

și știind că Dumnezeu i S-a jurat cu jurământ

să așeze pe tronul-i din rodul coapselor lui, (v. 30)

Mai înainte văzând,

a vorbit despre Învierea lui Hristos:

că n-a fost lăsat în iad sufletul Lui

și nici trupul Lui n-a văzut putreziciunea. (v. 31)

Dumnezeu a înviat pe Acest Iisus,

Căruia noi toți suntem martori. (v. 32)

Deci, înălțându-Se prin dreapta lui Dumnezeu

și primind de la Tatăl făgăduința Duhului Sfânt,

L-a revărsat pe Acesta, cum vedeți și auziți voi. (v. 33)

Căci David nu s-a suit la ceruri,

dar el a zis:

“Zis-a Domnul Domnului meu:

Șezi de-a dreapta Mea, (v. 34)

Până ce voi pune pe vrăjmașii Tăi așternut picioarelor Tale”. (v. 35)

Cu siguranță să știe deci toată casa lui Israel că Dumnezeu, pe Acest Iisus pe Care voi L-ați răstignit, L-a făcut Domn și Hristos. (v. 36)

Intermezzo 2, 37: Reacția ascultătorilor

Ei, auzind acestea, au fost pătrunși la inimă

și au zis către Petru și ceilalți apostoli:

Bărbați frați, ce să facem? (v. 37)

Partea a patra 2, 38-41: Invitația de a se pocăi

Iar Petru a zis către ei:

Pocăiți-vă

și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre,

și veți primi darul Duhului Sfânt. (v. 38)

Căci vouă este dată făgăduința și copiilor voștri

și tuturor celor de departe,

pe oricăți îi va chema Domnul Dumnezeu nostru. (v. 39)

Și cu alte mai multe vorbe mărturisea și-i îndemna, zicând:

Mântuiți-vă de acest neam viclean. (v. 40)

Deci cei ce au primit cuvântul lui s-au botezat și în ziua aceea s-au adăugat ca la trei mii de suflete. (v. 41)

3. Analiza exegetică a mesajului

Cuvântarea Sfântului Petru este densă, iar ideile pe care le conține sunt multiple. Merită să fie **notate trei idei** importante⁹².

3.1. Explicarea evenimentului Pogorârii Sfântului Duh

Prima o constituie **explicarea dată revărsării Duhului Sfânt** peste comunitatea creștină cu ajutorul cuvintelor profetului Ioil. Sfântul Luca ne sugerează că astfel ne aflăm în fața unei situații noi, a unui nou început; ceea ce a avut loc acum face parte din „*zilele din urmă*”. El nu identifică Parusia cu eshatologia, timpurile din urmă. Mai degrabă, pentru Sfântul Luca Parusia constituie încheierea timpurilor din urmă, instaurarea finală a împărăției. Zilele din urmă, potrivit evanghelistului încep cu nașterea lui Iisus, sau potrivit Sfântului Ioan Evanghelistul o dată cu întruparea Logosului preexistent al lui Dumnezeu (cf. In 1, 14). Sfântul Luca, în relatarea Cincizecimii citează din profetul Ioil: „...*În zilele din urmă, zice Domnul...*” (FA 2, 17). El consideră Cincizecimea ca fiind un eveniment al timpurilor din urmă. De aceea, ultimele zile nu ar trebui identificate întru-totul cu Parusia care constituie într-adevăr evenimentul din acele zile⁹³. Profeția lui Ioil anunță încheierea unei epoci și începutul alteia, a erei prezenței Sfântului Duh în Biserică și în lume⁹⁴.

Această pogorâre a Duhului Sfânt constituie împlinirea făgăduinței făcută de Dumnezeu, potrivit căreia sub înrâurirea Duhului Sfânt poporul lui Dumnezeu va profetiza. Vorbirea profetică, inspirată de Duhul Sfânt, explică fenomenul vorbirii în limbi. Acest prim element este expus în vv. 14-15 și în citarea veterotestamentară din Ioil, în vv. 16-21. În fața acuzațiilor aduse de iudei că Apostolii ar fi beți, Sfântul Petru vorbește inspirat și sapiențial (cf. verbul *apophthéggomai*), explicând evenimentul ca fiind un fenomen eshatologic. Potrivit profeția lui Ioil, în zilele din urmă Dumnezeu va revărsa Duhul Său peste bărbați și femei, iar slujitorii și slujitoarele Lui vor profetiza (adică vor vorbi în numele Său, proclamând voința Sa, sau judecățile Sale, sau făgăduințele Sale mântuitoare).

Sfântul Petru explică că evenimentul Pogorârii Duhului Sfânt împlinește cuvintele profetului Ioil, iar citarea sa conține două afirmații clar universaliste: „*Iar în zilele din urmă,*

⁹² cf. J. A. FITZMYER, „Gli Atti...”, pp. 235-236.

⁹³ cf. R. F. O'TOOLE, *L'unità della teologia di Luca. Un'analisi del Vangelo di Luca e degli Atti* (Torino, 1994), pp. 139-148.

⁹⁴ cf. Pr. Dr. S. VERZAN, „Faptele Apostolilor. Note...”, pp. 56-57.

zice Domnul, voi turna din Duhul Meu peste tot trupul... Și tot cel ce va chema numele Domnului se va mântui” (FA 2, 17-21). În primul rând, ne este oferită o listă relativ completă de persoane: „... tot trupul (= fiecare persoană) ... fiii voștri și fiicele voastre ... tinerii ... bătrânii ... slujitorii ... slujnicele”. În al doilea rând, este luată în considerație lumea întreagă: „Și minuni voi face sus în cer și jos pe pământ semne”. În sfârșit, după cuvântare, Sfântul Petru îi asigură pe cei care îl ascultau: „Căci vouă este dată făgăduința și copiilor voștri și tuturor celor de departe, pe oricăți îi va chema Domnul Dumnezeuul nostru” (FA 2, 39). Sfântul Luca a inserat deci în expunerea Cincizecimii tema universalității, și-i încunoștințează pe cititorii săi despre evenimentele care vor urma⁹⁵.

Sfântul Luca se folosește cu multă libertate de textul profetic, aducând unele adaosuri semnificative (cuvintele „în ultimele zile”, pronumele „mei, mele” pentru a caracteriza pe slugile și slujnicele Lui). Astfel, textul lui Ioil este modificat; în timp ce profetul zice: „Dar după aceea, vărsa-voi **Duhul Meu**”, în cuvântarea apostolică citim: „Iar în zilele din urmă, zice Domnul, voi turna din Duhul Meu”.

Făgăduința profetică s-a împlinit prin pogorârea darului Duhului Sfânt. Zilele din urmă au venit, sunt prezente. Astfel, evenimentul harismatic al Cincizecimii este interpretat ca fiind un timp mesianic, eshatologic. Zilele din urmă implică darul Duhului Sfânt și deci mântuirea definitivă și totală⁹⁶.

Întreaga cuvântare este întrețesută cu abilitate de citări biblice: ascultătorii erau toți evrei practicanți (veniți la Ierusalim pentru pelerinaj), deci sensibili la argumente scoase din Scripturile Sfinte ale lui Israel. Aceste citate se bazează pe versiunea greacă a Vechiului Testament, numită și Septuaginta (LXX), familiară celor veniți din zonele îndepărtate, unde limba greacă era dominantă. Aceste citări bazate pe Septuaginta reflectă și **hermeneutica creștină a Vechiului Testament**. Sfântul Petru, în prezentarea lucană, interpretează textul profetului Ioil, care se diferențiază de textul ebraic, mai ales că oratorul interpretează și actualizează textul scripturistic potrivit interpretării midrașice.

TM: וְהָיָה אֶחָד־יְכֵן אֲשַׁפּוּךְ אֶת־רוּחִי

LXX: καὶ ἔσται μετὰ ταῦτα καὶ ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου

NT: καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, λέγει ὁ θεός, ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου

⁹⁵ cf. R. F. O'TOOLE, “L'unità della teologia di Luca...”, pp. 95-96.

⁹⁶ cf. G. FERRARO, “L'evangelizzazione...”, p. 16.

Septuaginta (LXX) folosește prepoziția greacă *apó* care reflectă uzul partitiv al celei ebraice *min* (de aici „o parte din Duhul Meu”), care însă nu se întâlnește în textul ebraic al lui Ioil. Plinătatea Duhului rămâne la Dumnezeu, în timp ce oamenii pot să facă numai experiența lucrării Sale în lume. Părinții Bisericii din Răsărit (precum Sfântul Chiril al Ierusalimului și Sfântul Ioan Hrisostom)⁹⁷ au exploatat teologic unul din sensurile acestei prepoziții, nu pe cel care indică punctul de plecare, proveniența sau cauza, ci sensul partitiv, sens care se citește în LXX. Expresia poate fi înțeleasă în sensul unei pogorări, revărsări care pornește de la Duhul, își are originea în Duhul, sau în sensul de a vărsa o parte din Duhul. Acest detaliu sintactic propriu versiunii Septuagintei va fi folosit pentru a da un sens restrictiv darului „parțial” al Duhului Sfânt acordat profeților primului Legământ, în contrast cu darul „desăvârșit, total” (In 3, 34), dăruit „din belșug” (Tit 3, 6) creștinilor după întruparea lui Hristos⁹⁸. Sfântul Grigorie Palama surprinde magistral această nuanță a textului. El afirmă:

Numai lui Hristos, venit și El de sus, Tatăl îi dă **Duhul neîmpărțit** (s.n.), deoarece El a avut și pe când se găsea în trup, întreaga putere și lucrare dumnezeiască, în vreme ce nimănui altuia nu i-a dat tot harul cel desăvârșit al Duhului, **ci numai în parte** (s.n.), pentru ca nu cumva să-și închipuie cineva că harul, dat sfinților de Duhul, constituie pentru sfinți însăși natura lor....Dar atunci când se împarte în diferitele lui puteri și lucrări, în fiecare dintre aceste lucrări Duhul Sfânt este prezent și lucrează ca unul singur: El se împarte, dar rămâne neîmpărțit, iar participarea la El este deplină, după imaginea razei de soare. Și Apostolii vorbeau în alte limbi, adică în alte dialecte, adresându-se celor din toate neamurile, care se găseau adunați acolo, precum le dădea lor Duhul a vorbi; căci ei deveniseră din momentul acesta niște instrumente ale Sfântului Duh, care lucrau și se mișcau după voința și puterea Aceluia⁹⁹.

Sfântul Grigorie Palama face distincție aici între Persoana Duhului Sfânt, Care este deoființă cu Tatăl și cu Fiul, și energiile necreate ale Duhului Sfânt.

Probabil că ar fi fost suficientă numai citarea primelor două versete din profeția lui Ioil, însă citarea continuă cu cuvintele care fac să coincidă pogorârea Sfântului Duh și darul profeției (propovăduirii duhovnicești) cu fenomenele apocaliptice proprii zilelor din urmă. Versetele care urmează din Ioil îi permit Sfântului Luca să obțină două rezultate: pe de o parte

⁹⁷ cf. M. HARL, „L’usage des commentaires patristiques pour l’étude de la Septante”, în *Revue des Sciences Religieuses*, nr. 2 (1999), pp. 184-201; Idem, „Les Douze Prophètes”, în *La Bible d’Alexandrie*, 23. 4-9 (Paris, 1999), pp. 40-43.

⁹⁸ Vezi și ORIGEN, *Despre Principii II*, 7, 2, în (PSB 8; București, 1982), p. 150.

⁹⁹ Sfântul Grigorie PALAMA, „Omilie la Pogorârea...”, p. 42.

să enfatizeze natura eshatologică a fenomenului profetic la care mulțimea era martoră și destinată, iar, pe de altă parte, să reproducă cuvântul de încheiere al profetului: „*Și tot cel ce va chema numele Domnului se va mântui*”. Astfel, textul din Ioil pe lângă faptul că propune o explicație exactă a ceea ce se întâmpla, face și tranziția¹⁰⁰ către **momentul al doilea al cuvântării**, și anume cel legat de proclamarea kerygmatică a inițiativei lui Dumnezeu de a-L învia pe Iisus din morți și de atribuirea lui Iisus Însuși a cuvintelor lui David. Urmează apoi trei citări din Psalmi pe care oratorul își întemeiază argumentarea sa: Ps. 16 [15 LXX], 8-11 în vv. 25-28; Ps. 132 [131 LXX], 11 (modificat cu ajutorul textului din 2 Sam 7, 12-13) în v. 30; Ps. 110 [109 LXX], 1 în vv. 33-34.

3.2. Proclamarea primei kerygme creștine

Cuvântarea Sfântului Petru ajunge la punctul la care trebuie să fie rostit numele Aceluia Care trebuia proclamat înaintea tuturor și vestit ca Domn, Hristos și Mântuitorul tuturor: Iisus Hristos, centrul Evangheliei și al predicii apostolice. Sfântul Petru își propune prin cuvântul său să restabilească adevărul despre Persoana și lucrarea lui Iisus Nazarineanul, după cum era cunoscut El în Palestina și cum ni-l prezintă tradiția evanghelică: activitatea publică însoțită de semne și minuni, condamnarea nedreaptă din partea iudeilor, patimile, moartea și Învierea. Sfântul Petru demonstrează, prin apelul la textele Scripturii, divinitatea și mesianitatea Sa. Destinul Său nu a fost întâmplător, ci în conformitate cu „hotărârea cea nestrămutată”, cu planul de mântuire al neamului omenesc, ale cărui linii evidente sunt afirmate de existența profețiilor mesianice. Acest adevăr legat de Persoana Mântuitorului constitui conținutul teologiei discursive a Faptelor Apostolilor.

Sfântul Apostol Petru anunță, în această primă cuvântare kerygmatico-misionară, **Învierea Domnului din morți**. Aceasta este afirmația centrală a oricărei predici misionare, pentru că Învierea Domnului constituie dovada mesianității și divinității Sale, a puterii Sale asupra morții, vrăjmașul cel mai mare și cel din urmă al omului și al vieții în general, consecința cea mai gravă a păcatului strămoșesc. Iisus a înviat prin propria Sa putere, actul Învierii fiind un act al demnității și autorității Sale împărătești¹⁰¹.

Sfântul Petru apelează din nou în cuvântul său la textele Vechiului Testament pentru a demonstra realitatea Învierii lui Iisus.

Prima citare, destul de amplă, este din Ps. 15, 8-11 (LXX); ea este aplicată Învierii lui Iisus, deoarece psalmistul David a murit, iar mormântul său este cunoscut. Ideea centrală a citării care ne interesează o constituie cuvintele: „*nu vei da pe cel sfânt al Tău să vadă*

¹⁰⁰ cf. Pr. Dr. S. VERZAN, „Faptele Apostolilor. Note...”, p. 58.

¹⁰¹ cf. Pr. Dr. S. VERZAN, „Faptele Apostolilor. Note...”, p. 60.

stricăciune (idein diaphthoran)”. În realitate, Psalmistul îi cerea lui Dumnezeu să scape de moartea trupească și să poată astfel să se reîntoarcă din Șeol la bucuria prezenței lui Dumnezeu, manifestată în liturghia solemnă de la Templu. Putem vedea în acest text o referire la coborârea Domnului cu sufletul la iad (cf. 1 Ptr 3, 19) în timpul celor trei zile cât S-a aflat cu trupul în mormânt și asupra Învierii Sale pentru ca trupul Său să nu cunoască stricăciunea¹⁰².

În interpretarea cuvântării apostolice, Psalmul devine o profeție despre Înviere; Sfântul lui Dumnezeu este Iisus, care nu va vedea stricăciunea mormântului, deoarece va învia întru slava Tatălui și va rămâne cu El pentru totdeauna și ca Om.

O altă citare biblică provine din 2 Sam 7, 12, în v. 30; ea conține făgăduința făcută de Dumnezeu lui David cu privire la dănuirea dinastiei davidice pe tronul poporului ales; o astfel de făgăduință s-a realizat prin Învierea lui Iisus, care este descendentul lui David și care a fost stabilit pentru totdeauna într-o condiție de regalitate, nepământească și nemuritoare¹⁰³.

Chiar și preaslăvirea prin Înviere este confirmată de Ps. 109, 1 (LXX): „*Zis-a Domnul Domnului meu: Șezi de-a dreapta Mea*”; încă o dată, făgăduința transcende persoana lui David, care nu s-a înălțat la cer (v. 34), și se referă la Iisus, Care a fost răstignit, a înviat și S-a înălțat, prin Înviere, de-a dreapta Tatălui. Sfântul Apostol Petru ține să fundamenteze scripturistic și evenimentul înălțării Domnului cu trupul la cer.

Această expresie: „*Zis-a Domnul Domnului meu: Șezi de-a dreapta Mea*” ne introduce în domeniul relației Tată-Fiul ca persoane ale Sfintei Treimi. Atât Tatăl, cât și Fiul, primesc același nume de Domn, ceea ce afirmă natura comună a celor două Persoane ale Sfintei Treimi¹⁰⁴.

Ce-a însemnat propriu-zis înălțarea lui Hristos la cer nu putem ști. Ea nu a fost numai o intrare a trupului în lumina dumnezeiască nevăzută de ochii trupului, ca celelalte ascunderi după unele arătări, ci a fost o ridicare reală ca om peste planul din care se poate arăta oricui voia. El s-a înălțat cu umanitatea Sa la suprema îndumnezeire, deasupra spiritualității tuturor treptelor îngerești, ca să fie și ca om la dreapta Tatălui¹⁰⁵.

Potrivit Noului Testament, Hristos ridică umanitatea sa la deplinătatea puterii prin care lucrează asupra noastră, prin cele patru momente succesive: coborârea la iad, Învierea cu trupul, Înălțarea la cer și șederea de-a dreapta Tatălui. Înălțarea la cer și șederea de-a dreapta

¹⁰² cf. Pr. Dr. S. VERZAN, „Faptele Apostolilor. Note...”, p. 62.

¹⁰³ cf. Pr. Dr. S. VERZAN, „Faptele Apostolilor. Note...”, pp. 63-64.

¹⁰⁴ cf. Pr. Dr. S. VERZAN, „Faptele Apostolilor. Note...”, p. 67.

¹⁰⁵ cf. Pr. Prof. D. STĂNILOAE, „Chipul evanghelic...”, p. 281.

Tatălui reprezintă deplina pnevmatizare și îndumnezeire a trupului Său omenesc, deplina umplere a lui de infinitatea dumnezeiască, deplina ridicare a lui la starea de mediu transparent neîmpiedicat al iubirii infinite a lui Dumnezeu în lucrarea ei îndreptată spre noi. Fără îndoială aceasta nu înseamnă și topirea trupului lui Hristos în infinitatea dumnezeiască¹⁰⁶.

Modul în care este revelată taina Învierii Domnului este mărturisită de Sfânta Scriptură, interpretată în lumina evenimentului pascal și a experienței Duhului Sfânt de către cei care au fost abilitați să fie martori și mărturisitori. Interpretând astfel Sfânta Scriptură, *Sfântul Petru pune bazele interpretării hristologice a Vechiului Testament* dar și a originii istorice a credinței creștine.

Hristologia, potrivit Sfântului Luca, este pnevmatologică. Poate propovădui, cine a primit darul Duhului Sfânt și este capabil să înțeleagă hristologic Scriptura. Prin credință și lucrarea Duhului Sfânt se ajunge la înțelegerea duhovnicească a Scripturii.

Duhul Sfânt, Scriptura, credința și hristologia constituie pentru Sfântul Luca elementele decisive ale teologiei sale. Numai datorită primirii darului Duhului Sfânt cei prezenți la Cincizecime se află într-o situație soteriologică nouă și pot să asculte și să înțeleagă explicarea hristologică a Scripturii¹⁰⁷.

Din propovăduirea Învierii lui Hristos și înțelegerea Scripturii, prin lucrarea Duhului Sfânt se naște în acea zi Biserica¹⁰⁸. În FA 2, Sfântul Luca, prin scena grandioasă a Cincizecimii, ilustrează hristologia, pentru a propune, pornind de la ea, ecleziologia sa pnevmatică: din propovăduirea duhovnicească plină de puterea Duhului Sfânt se naște o înțelegere a Scripturii prin lucrarea Duhului Sfânt și datorită acestei înțelegeri, Biserica, în care este prezent și lucrător prin energiile sale necreate Duhul Sfânt, devine dătătoare de viață duhovnicească.

În secolul I al erei noastre, vaste segmente ale lumii iudaice celebrau sărbătoarea Cincizecimii prin comemorarea Legământului și a darului Legii de la Sinai și putem crede că foloseau, pentru această sărbătoare istorisirea din Exod 19. Se înțelege atunci foarte bine de ce textul din Ioil 3 a fost ales de primii creștini pentru a interpreta această sărbătoare; ca să arate că, o dată cu întruparea, moartea și Învierea lui Iisus-Hristos darul Duhului Sfânt a înlocuit

¹⁰⁶ cf. Pr. Prof. D. STĂNILOAE, „Teologia Dogmatică...”, II, p. 190.

¹⁰⁷ cf. H. HÜBNER, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*. Vol. 3, Lettera agli Ebrei, Vangeli e Apocalisse. Epilegomeni (Brescia, 2000), pp. 176-177.

¹⁰⁸ cf. H. HÜBNER, „Teologia biblica...”, p. 177.

darul Legii și, în consecință, sărbătoarea Cincizecimii a dobândit o însemnătate nouă, care comemora Noul Legământ în Duhul¹⁰⁹.

Interpretările hristologice ale Psalmilor, și mai ales, textul din Ioil 3, citate în această cuvântare din Faptele Apostolilor, ar fi putut constitui, înainte de a fi preluate de Sfântul Luca, obiectul omiliilor ținute cu prilejul celebrărilor liturgice ale comunității, în mod sigur cu prilejul sărbătorii creștine a Cincizecimii¹¹⁰.

3.3. Iisus – Domn și Hristos prin Înviere

A treia idee importantă a cuvântării o constituie folosirea titlurilor hristologice **Kýrios** și **Hristós** pentru Iisus Înviat.

Aceste titluri se găsesc în versetul care constituie punctul culminant al cuvântării, v. 36, și care în același timp acuză casa lui Israel: „*Cu siguranță să știe deci toată casa lui Israel că Dumnezeu, pe Acest Iisus pe Care voi L-ați răstignit, L-a făcut Domn și Hristos* (ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός)”.

Demnitatea și titlurile pe care le primește Iisus de la Dumnezeu contrastează cu gestul iudeilor de a-L fi răstignit pe cruce. Desigur, aceste demnități, devenite apelative ale lui Iisus, I-au aparținut din totdeauna, însă s-au afirmat cu mai multă putere după Învierea Sa din morți. Titlul de *Domn-Kýrios* i-a fost acordat lui Iisus după Învierea și Înălțarea la cer de către Apostoli, fiind invocat cu acest titlu (cf. FA 1, 24; 2, 47; 4, 26.29; 5, 14 etc) de către comunitatea creștinilor, devenind obiect al cultului de adorare și sursă a bunurilor spirituale și a bunătaților viitoare. Primele formulării ale credinței sub forma homologhiei recunoșteau demnitatea de *Domn-Kýrios* a lui Iisus: „*De vei mărturisi cu gura ta că Iisus este Domnul și vei crede în inima ta că Dumnezeu L-a înviat pe El din morți, te vei mântui*” (cf. Rm 10, 9).

Titlul de *Hristós* este traducerea grecească a termenului ebraic *Mašiah* (Mesia, Uns) și este atribuit lui Iisus în textele evanghelice pentru a defini identitatea Sa unică.

Numele complex „**Iisus Hristos**” unește un nume de persoană – Iisus – și numele unei demnități – Hristos, Unsul, în care regăsim indisolubil legat personajul istoric și obiectul credinței¹¹¹. Rudolf Bultmann, în cartea sa *Iisus*, din 1926 a rămas celebru prin opoziția între **Hristosul credinței**, altfel spus, Cel Înviat, devenit obiect al propovăduirii în Biserica primară și **Iisus cel istoric**, Prorocul și Propovăduitorul itinerant al împărăției lui Dumnezeu, a cărui viață pământească trebuie situată în întregime în sfera iudaismului.

¹⁰⁹ cf. M. DUMAIS, în “Omélia sulla scrittura...”, p. 131.

¹¹⁰ Vezi pe larg despre aceasta în P. GRELOT, *Le mystère du Christ dans les psaumes* (Paris, 1998).

¹¹¹ cf. Pr. Dr. S. VERZAN, „Faptele Apostolilor. Note...”, p. 69.

Verbul ἐποίησεν nu trebuie înțeles în sens adopțianist¹¹². Expresia „*Dumnezeu L-a făcut Domn și Hristos*” nu poate fi înțeleasă în sens adopțianist, deoarece nu indică crearea unei realități noi sau a asumării în sfera divină a umanului în sensul unei divinizări. Este vorba de o proclamare în Duhul Sfânt, precum în Flp 2, 6-11 sau Rm 1, 2-4, o urmă a celei mai vechi hristologii despre întronarea lui Mesia Înviat ca Fiu al Omului și Fiu al lui Dumnezeu. Verbul „a face” din v. 36 poate să se refere la acțiunea lui Dumnezeu de a-L învia și înălța pe Fiul Său, după cum creștinii, potrivit textului din Efeseni 2, 10, sunt *poiēma* lui Dumnezeu deoarece au înviat cu Hristos și au devenit părtași dumnezeirii și fericirii veșnice, în cer¹¹³.

Adevăratul punct culminant al cuvântării se află în vv. 32-33, iar v. 36 constituie afirmația principală a Sfântului Petru, care dă mărturie despre Hristos Înviat în fața „*întregii case a lui Israel*”, reprezentată de iudeii din diaspora adunați la Ierusalim, pe care-i invită să se convertească și să se pocăiască. Sfântul Petru răspunde la întrebarea din v. 12 „*Ce înseamnă aceasta?*” și explică evenimentul Cincizecimii, a cărui experiență a fost făcută de comunitatea Iudeilor, proclamând că Dumnezeu, prin Hristos Înviat, a revărsat din Duhul Său peste popor. Se înțelege, așadar, că sub călăuzirea Duhului Sfânt poporul lui Dumnezeu va asuma o nouă identitate; același Israel va fi reconstituit.

Mărturia Sfântului Petru subliniază, pentru creștinii din toate timpurile, ceea ce Dumnezeu a săvârșit în Hristos prin Duhul Sfânt. Învierea lui Hristos mărturisită de Apostoli este o taină a Sfintei Treimi, care depășește cunoașterea istorică. Tatăl l-a înviat pe Fiul care s-a întrupat pentru noi oamenii, asumând firea noastră omenească, iar Duhul Sfânt ne-a dăruit plinătatea vieții duhovnicești prin înălțarea lui Hristos ca Om de-a dreapta Tatălui. Există și cei care pot să ia în deriziune pe creștini și să nu fie de acord cu ei, însă Dumnezeu l-a trimis pe Iisus din Nazaret și l-a constituit ca Domn și Mântuitor al tuturor.

Acesta este conținutul și însemnătatea primei cuvântări a Sfântului Petru; ea are ca mesaj central moartea pe cruce și preaslăvita Înviere; prin Înviere, Iisus și-a manifestat stăpânirea Sa transcendentă, întronarea Sa de-a dreapta Tatălui, ridicând la această demnitate și firea omenească restaurată.

3.4. Apelul concluziv

Efectul acestei proclamări constă în trezirea conștiinței ascultătorilor, convertirea, botezul și darul Duhului Sfânt. Și în cazul acesta Sfântul Luca își imaginează o întrebare a

¹¹² cf. G. SCHNEIDER, “Gli Atti degli Apostoli...”, I, p. 385.

¹¹³ R. PESCH, “Atti...”, p. 156.

ascultătorilor: „*Bărbați frați, ce trebuie să facem?*”¹¹⁴ (v. 37) pentru a corela invitația apostolică de a se converti și acceptarea mântuirii. Răspunsul Sfântului Petru dat ascultătorilor conține o importantă motivație: „*Căci vouă este dată făgăduința și copiilor voștri și tuturor celor de departe*” (v. 39). Această reamintire a făgăduințelor conținute în Scriptura lui Israel constituie punctul de plecare și justificarea insistenței Apostolului Petru: Dumnezeu vrea ca toți oamenii să se mântuiască, iar acest fapt este făgăduit în mod explicit.

În contextul făgăduinței lui Dumnezeu, Sfântul Petru evidențiază două daruri speciale: iertarea păcatelor și darul Duhului Sfânt (v. 38). Primul încheie cu trecutul, cel de-al doilea deschide perspectiva viitorului.

Cel de-al treilea element al apelului este constituit din imperative: „*Pocăiți-vă... fiecare dintre voi să se boteze în numele lui Iisus Hristos... Mântuiți-vă de acest neam viclean*” (vv. 38 și 40). „Pocăiți-vă” nu este numai o cerere de tip psihologic (a simți durere sau remușcări pentru greșelile din trecut), ci de tip decizional. Verbul grec folosit de Luca înseamnă de fapt transformarea mentalității. Sfântul Luca folosește cu destul de mare frecvență vocabularul convertirii. În Vechiul Testament acest vocabular este caracterizat de termenii *shub* (TM), tradus prin *epistrephein* (LXX), care are o dimensiune spațială și indică “revenirea, întoarcerea de la ceva, schimbarea unui comportament, deci, a se converti” și de termenii *naham* (TM), tradus prin *metanoein* (LXX), care are o dimensiune psihologică și se referă la o stare de “regret, pocăință, schimbare a mentalității”¹¹⁵. Autorul Faptelor folosește această terminologie pentru a indica apelul lui Dumnezeu adresat oamenilor, răspunsul omului la această chemare, cât și consecințele sale. Acest fapt reiese din prezentarea pe care Sfântul Luca o face în Fapte, când arată, în mod concret, cum numeroase persoane care aparțineau fie poporului evreu, fie neamurilor păgâne, se converteau la Hristos, aderând la Persoana Sa dumnezeiască și primind mesajul Său mântuitor, devenind astfel *credincioși* (οἱ πιστεύσαντες)¹¹⁶. Primii creștini erau numiți “*cei care cred*” sau “*cei care au crezut*” (FA 2, 44; 4, 32; 18, 27; 19, 18) și proveneau din iudaism (21, 20) sau dintre păgâni (20, 25). Creșterea tinerei Biserici se măsoară după numărul celor care cred (4, 4; 5, 14; 14, 1; 17, 12). Credința constituie deci elementul distinctiv al creștinilor¹¹⁷.

¹¹⁴ Verbul grec **poiēsōmen** este un conjunctiv aorist deliberativ; cf. M. ZERWICK, M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament* (Roma, ⁵1996), p. 356.

¹¹⁵ cf. A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc* (Paris, 1986), pp. 351-354.

¹¹⁶ A se vedea J. FITZMYER, „The Designations of Christians in Acts and Their Significance”, în *Unité et diversité dans l'église* (ed. Biblical Commission; Vatican City, 1989), pp. 223-236, mai ales pp. 225-226.

¹¹⁷ M.-E. BOISMARD, *A l'aube du christianisme. Avant la naissance des dogmes* (Paris, 1998), p. 51.

Persoanele acestea sunt, înainte de toate, iudei care s-au convertit la Evanghelia lui Hristos în urma propovăduirii Apostolului Petru și s-au botezat în Numele Lui (FA 2, 41). Multe texte din epistole se referă la botez din această perspectivă: de la Rm 6, 1-8, unde botezul este comparat cu moartea, îngroparea și Învierea cu Hristos, la pasaje din Col 3, 8 și Ef 4, 22 care-l invită pe fiecare să abandoneze omul cel vechi și să se îmbrace în omul cel nou (Col 3, 10 și Ef 4, 24). „Noutatea” vieții creștine se bazează pe raportul cu Hristos la care se referă formula „*a se boteza în numele lui Hristos*”. Ritul botezului era practicat chiar și de alte grupuri religioase din cadrul iudaismului și chiar din afara lui, însă era important caracterul și precizarea „*în numele lui Iisus*”, care face din botez instituirea unui raport personal cu Hristos Înviat. Sensul normal al v. 38 se referă la faptul că cel botezat primește în același timp iertarea păcatelor și darul Duhului Sfânt. Legătura strânsă dintre botezul cu apă și darul Duhului Sfânt este exprimată în mod clar de Sfântul Petru. Botezul propovăduit în ziua Cincizecimii de Sfântul Petru comportă cinci elemente principale care pot fi regrupate astfel:

- este vorba de un botez cu apă, care trebuie făcut prin afundare (cf. rădăcina verbului: *bapt*);
- este descris printr-un verb la pasiv (*baptisthēto*), ceea ce implică necesitatea unui săvârșitor al lui;
- este în relație cu actul pocăinței (*metanoia*);
- este destinat iertării păcatelor (*aphesin tōn hamartiōn*);
- este însoțit de primirea darului Duhului Sfânt.

FA 2, 38 rezumă concepția Sfântului Luca despre botezul creștin¹¹⁸, care este un botez din apă și din Duh, un act sinergic care privește mântuirea omului.

4. Concluzii

Capitolul 2 din cartea Faptele Apostolilor constituie ***un compendiu de teologie a Noului Testament*** care ne oferă cheia interpretativă a întregii istorii a mântuirii, nu numai a Noului, ci și a Vechiului Testament; reiese cu foarte mare claritate cum planul lui Dumnezeu a ajuns la desăvârșire. Există un eveniment istorico-mântuitor: Persoana întrupată a Fiului lui Dumnezeu, Mântuitorul Hristos Înviat, înălțat la cer, Care trimite pe Duhul Sfânt peste Biserica Sa.

¹¹⁸ cf. R. F. O'TOOLE, „Christian Baptism in Luke”, în *Rev Rel* 39 (1980), pp. 855-866; M. QUESNEL, *Baptisés dans l'Esprit. Baptême et Esprit Saint dans Actes des Apôtres* (LD 120; Paris, 1985).

Sfântul Petru, evidențiind însemnătatea teologică a Cincizecimii, afirmă: dacă Duhul Sfânt v-a fost dăruit, vrea să însemne în primul rând că timpurile pe care le trăim sunt timpuri decisive, mântuitoare. Sunt timpuri eshatologice, la care noi participăm, deoarece în ele ne-a fost dat un semn hotărâtor al prezenței lui Dumnezeu în istorie, în viața noastră. Dacă Duhul Sfânt ne-a fost dăruit, vrea să însemne, în al doilea rând, că în centrul acestei istorii a mântuirii, a acestor timpuri eshatologice, se află Persoana divino-umană a lui Iisus, Hristosul și Domnul, Mesia și Dumnezeu. Este vorba de o eshatologie-hristologică, care are în centrul ei Persoana Mântuitorului Hristos. În al treilea rând, zice Sfântul Petru, dacă Duhul Sfânt v-a fost dăruit, înseamnă că noi suntem chemați să participăm la edificarea trupului tainic al Bisericii, al *comuniunii: koinonia*.

Apostolul Petru oferă o întreită interpretare evenimentului unic al Pogorârii Duhului Sfânt: o **interpretare eshatologică** (FA 2, 14-21), și în acest scop el citează profeția lui Ioil: „*Iar în zilele din urmă, zice Domnul, voi turna din Duhul Meu peste tot trupul... Și tot cel ce va chema numele Domnului se va mântui*”, o **interpretare hristologică** (FA 2, 22-36, iar aici referindu-se la profeția din Psalmul 16 și la făgăduința davidică, prezintă taina pascală a lui Hristos, mort, Înviat, înălțat la cer, prin care Duhul Sfânt a devenit lucrător în lume) și în sfârșit o **interpretare eclezialogică** (FA 2, 37-41).

Sfântul Petru, asemenea celorlalți Apostoli, este, în primul rând, un martor și interpret al evenimentului, dar și unul care-i invita și îndemna pe cei prezenți la luarea unei hotărâri: „*Și cu alte mai multe vorbe mărturisea (diemartyrato) și-i îndemna (parekalei)*” (cf. FA 2, 40).

II. CUVÂNTAREA SFÂNTULUI PETRU CU PRILEJUL VINDECĂRII OLOGULUI DE LA POARTA TEMPLULUI: FA 3, 11-26

1. Contextul

Cea de a doua mare cuvântare a Sfântului Petru a fost rostită de către Apostol în fața mulțimii care fusese martoră la săvârșirea vindecării ologului cerșetor în pridvorul lui Solomon, un portic cu coloane care se extindea de-a lungul extremității orientale a esplanadei templului.

În timp ce prima cuvântare, așezată la începutul cărții, conținea programul de evanghelizare universală, cuvântarea de la templu marchează începutul misiunii Apostolilor printre iudeii din Ierusalim. Acestora le este adresată, de fapt, această alocuțiune.

Pasajul este strâns legat de contextul imediat care-l precede și care urmează. Pericopa care-l precede: FA 3, 1-10 relatează vindecarea minunată a ologului care cerșea milostenie la poarta templului numită cea Frumoasă. Acest episod este important deoarece constituie prima istorisire a unei minuni după cele relatate în Evanghelii; este primul eveniment care are legătură cu templul, locul în care este situată săvârșirea minunii (cuvântul „templu” se întâlnește de cinci ori în numai zece versete). Pe lângă acest fapt, trebuie menționat că întreaga cuvântare se concentrează asupra proclamării „**numelui**” lui Iisus și pregătește desfășurarea succesivă a conținutului cuvântării apostolice.

Faptul este istorisit cu multă acuratețe. Protagonștii alături de olog sunt Sfinții Petru și Ioan. Descrierea conține foarte multe verbe de mișcare, ceea ce-i conferă un crescendo al intensității, care culminează prin aceste expresii: „*Și apucându-l de mâna dreaptă, l-a ridicat și îndată gleznele și tălpile picioarelor lui s-au întărit. Și sărind, a stat în picioare și umbla, și a intrat cu ei în templu, umblând și sărind și lăudând pe Dumnezeu*” (FA 3, 7-8).

Cuvântarea Sfântului Petru constituie explicarea acestui fapt minunat. Ea este strâns legată și de contextul care urmează; întemnițarea Apostolilor, după săvârșirea acestei minuni, este, de fapt, consecința acesteia. Cuvântarea, deci, precede începutul ostilităților din partea autorităților religioase ebraice.

Propovăduirea de la Cincizecime a fost acceptată cu credință și a fost urmată de constituirea primei comunități iudeo-creștine; aici, însă, propovăduirea a dat naștere unor reacții negative din partea conducerii religioase iudaice.

Numele lui Iisus, care se află atât în centrul minunii vindecării ologului, cât și al cuvântării, constituie semnul de contrazicere (cf. Lc 2, 34): între cei care cred în El, pentru care numele Său este mântuitor și cei care-L refuză, spre cădere și pierzare.

2. Textul și structura sa

Vom lua în considerație în cele ce urmează structura cuvântării din FA 3, 11-26 pentru a evidenția apoi singularitatea ei și a arăta cum particularitatea cuvântării este în funcție de auditoriu și de contextul narativ.

Textul oferă înainte de toate *cadrul narativ* (v. 11) în care este plasată cuvântarea care urmează. În timp ce ologul, care nu este amintit niciodată cu numele lui, rămâne în planul secund alături de Petru și Ioan, este adus în prim plan „*tot poporul*”, care va fi și destinatarul acestei cuvântări. Acesta, în fața minunii vindecării ologului, reacționează cu uimire, fapt care provoacă venirea în grabă a mulțimii spre pridvorul lui Solomon, locul obișnuit de adunare a comunității creștine (FA 5, 12).

Cuvântarea pe care Sfântul Petru o adresează poporului (vv. 12-26), este *unitară*, unitate evidențiată foarte bine de *incluziunea* care marchează începutul și sfârșitul cuvântării:

... *Dumnezeu... a slăvit pe Fiul Său* (τὸν παῖδα αὐτοῦ) (v. 13);

... *Dumnezeu, înviind pe Fiul Său* (τὸν παῖδα αὐτοῦ) (v. 26).

Incluziunea indică foarte bine că tema centrală a cuvântării constă în „*preaslăvirea-Învierea Robului (Fiului) Său*”¹¹⁹.

Cuvântarea se articulează apoi în *două momente* al căror început este marcat prin apelativele cu care Apostolul se adresează auditoriului său: „*Bărbați israeliți*” (v. 12) și „*fraților*” (v. 17). Prima parte (vv. 12-16) conține proclamarea kerygmatică care oferă interpretarea autentică a minunii vindecării. Cea de a doua parte (vv. 17-26) se prezintă ca un apel insistent la convertire.

Cadrul narativ: (v. 11)

„*Și ținându-se el de Petru și de Ioan,
tot poporul, uimit,
alerga la ei, în pridvorul numit al lui Solomon*”.

¹¹⁹ cf. M. DUMAIS, în “Omeliile sulla scrittura...”, p. 132.

Prima parte: Kerygma și interpretarea minunii (vv. 12-16)

„Iar Petru, văzând aceasta, a răspuns către popor:
Bărbați israeliți,
 de ce vă mirați de acest lucru,
 sau de ce stați cu ochii ațintiți la noi,
 ca și cum cu a noastră putere sau cucernicie l-am fi făcut
 pe acesta să umble? (v. 12)
Dumnezeul lui Avraam și al lui Isaac și al lui Iacov,
Dumnezeul părinților noștri,
a slăvit pe Fiul Său Iisus,
 pe Care voi L-ați predat și L-ați tăgăduit
 în fața lui Pilat,
 care găsisse cu cale să-L elibereze. (v. 13)
 Dar voi v-ați lepădat de Cel sfânt și drept
 și ați cerut să vă dăruiască un bărbat ucigaș. (v. 14)
 Iar pe Începătorul vieții L-ați omorât,
 pe Care însă Dumnezeu L-a înviat din morți
 și ai Cărui martori suntem noi. (v. 15)
Și prin credința în numele Lui,
pe acesta pe care îl vedeți și îl cunoașteți,
l-a întărit numele lui Iisus
și credința cea întru El i-a dat lui
întregirea aceasta a trupului,
înaintea voastră, a tuturor”. (v. 16)

Partea a doua: Apelul la convertire; făgăduință și mustrare (vv. 17-26)

„Și acum, fraților,
 știu că din neștiință ați făcut rău
 ca și mai-marii voștri. (v. 17)
Dar Dumnezeu a împlinit astfel cele ce vestise dinainte
prin gura tuturor prorocilor,
că Hristosul Său va pătimi. (v. 18)
 Deci pocăiți-vă și vă întoarceți,
 ca să se șteargă păcatele voastre, (v. 19)
 Ca să vină de la fața Domnului vremuri de ușurare
 și ca să vă trimită pe Cel mai dinainte vestit vouă, pe Iisus Hristos, (v. 20)
 Pe Care trebuie să-L primească Cerul până la vremile
 stabilirii din nou a tuturor celor
 despre care a vorbit Dumnezeu
 prin gura sfinților Săi proroci din veac. (v. 21)
 Moise a zis către părinți:
“Domnul Dumnezeu va ridica vouă dintre frații voștri Proroc ca mine.
Pe El să-L ascultați în toate câte vă va spune. (v. 22)
Și tot sufletul care nu va asculta de Prorocul Acela,
va fi nimicit din popor”. (v. 23)
 Iar toți prorocii de la Samuel
 și cei câți le-au urmat
 au vorbit și au vestit zilele acestea. (v. 24)
 Voi sunteți fiii prorocilor și ai legământului

pe care l-a încheiat Dumnezeu cu părinții noștri,
grăind către Avraam:

**“Și întru seminția ta se vor binecuvânta
toate neamurile pământului”.** (v. 25)

Dumnezeu, înviind pe Fiul Său,

L-a trimis întâi la voi,

să vă binecuvânteze, ca fiecare

să se întoarcă de la răutățile sale”. (v. 26)

3. Câteva observații exegetice asupra conținutului

Particularitățile acestei cuvântări, față de celelalte discursuri misionare, constau în următoarele elemente:

- în primul rând, autorul subliniază vinovăția iudeilor pentru pătimirea și moartea lui Iisus, fapt care mai este subliniat și în cuvântarea rostită de Sfântul Pavel în sinagoga din Antiohia Pisidiei (FA 13, 27-28), însă nu cu atâta tărie ca aici;
- motivul neștiinței sau ignoranța iudeilor prezentat ca instrument al împlinirii planului de mântuire de către Dumnezeu;
- apelul insistent de a se converti, motivat de făgăduințe precum **„vremuri de ușurare”** (καίτοι ἀναψύξεως), trimiterea lui Mesia din cer, **„restabilirea tuturor lucrurilor”** (ἀποκαταστάσεως πάντων), care au o conotație iudaică, este întărit de amenințarea excluderii din poporul legământelor. Sentimentul că ascultătorii trăiesc un moment hotărâtor, decisiv pentru ei, precum și reamintirea condiției lor de moștenitori ai istoriei mântuirii și de primi destinatari ai împlinirii mântuirii, motivează o dată în plus necesitatea convertirii lor și a acceptării mântuirii aduse de Iisus Hristos;
- în sfârșit, merită remarcată prezența unui mare număr de titluri hristologice, șapte în total¹²⁰: **„Servul, Robul”** (παῖς), **„Sfântul”** (ἅγιος), **„Dreptul”** (δίκαιος), **„Începătorul vieții”** (ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς), **„Profetul”** (προφήτης), **„Mesia”** (Χριστός), și **„Descendentul lui Avraam”** (σπέρμα Ἀβραάμ).

Toate aceste particularități tematice, împreună cu motivele iudaice și referirile la textele vechitestamentare, fac ca această cuvântare să fie în mod particular adaptată exigențelor ascultătorilor evrei din Ierusalim, pe care Sfântul Luca i-a văzut ca reprezentativi pentru **„tot poporul”** lui Israel. Aceste particularități ne permit să observăm că Sfântul Luca, respectând schema obișnuită a cuvântărilor kerygmatico-misionare, aduce elemente noi unei astfel de scheme, în funcție de situația religioasă și culturală a ascultătorilor săi.

¹²⁰ cf. J. A. FITZMYER, „Gli Atti...”, p. 272.

Particularitățile acestei cuvântări trebuie văzute apoi în contextul narativ în care este încadrată cuvântarea și anume vindecarea minunată a ologului cerșetor prin puterea Mântuitorului Hristos Înviat.

O dată creat contextul scenic al cuvântării (v. 11), în care o relevanță aparte, simbolică, o are menționarea întregului popor iudeu, autorul evidențiază uimirea și graba acestuia de a constata acest fapt minunat, venind în pridvorul lui Solomon, locul unde, în mod obișnuit, se aduna comunitatea creștină (cf. FA 5, 12). Caracterul reprezentativ al auditoriului, precum și localizarea spațiului religios, templul, semnaleză deja *caracterul public și oficial al acestei cuvântări adresată lui Israel, ca popor ales al lui Dumnezeu*.

3.1. Kerygma și interpretarea minunii (vv. 12-16)

Cuvântarea Sfântului Petru este prilejuită de atitudinea poporului care s-a adunat uimit de cele întâmplate. Apostolul li se adresează cu apelativul „*Bărbați israeliți*” (cf. FA 2, 22; 5, 35; 13, 16; 21, 18).

Versetul 12 are tonul unui reproș față de ascultători, din cauza falselor interpretări pe care autorul le atribuie lor, și care ar fi stat la originea uimirii acestora și a ațintirii privirii asupra Apostolilor: minunea nu se datorează **nici puterii** lor extraordinare, **nici cucernicieii** lor.

O dată respinse falsele interpretări, urmează nucleul central al propovăduirii apostolice (vv. 13-15), iar în v. 16 este oferită cheia interpretativă a minunii vindecării ologului. Autorul menționează cele două motive care stau la originea vindecării minunate a ologului: „**puterea numelui**” lui Hristos Înviat și credința acestuia în El.

Kerygma hristologică constituie punctul central al primei părți și este cuprinsă în vv. 13-15. Versetele sunt dispuse în hiasm¹²¹:

a) **Dumnezeu L-a slăvit... pe Iisus**

b) **pe Care voi L-ați predat și L-ați tăgăduit**

b') **voi v-ați lepădat... și L-ați omorât...**

a') **pe care Dumnezeu L-a înviat**.

Sfântul Luca descrie responsabilitatea juridică a iudeilor în procesul lui Iisus (cf. verbele: a preda, a se lăpăda, a omorî) și insistă asupra vinovăției lor religioase și morale: L-au tăgăduit pe Iisus. În mare parte, kerygma hristologică din această cuvântare este identică cu cea din FA 2, 22-32: Dumnezeu L-a preaslăvit pe Servul (cf. ebr. *'ebed*, *παῖς*) Iisus, pe care ei L-au tăgăduit și L-au omorât, însă pe Care Dumnezeu L-a înviat. Luca abreviază această

¹²¹ cf. G. SCHNEIDER, “Gli Atti degli Apostoli...”, I, p. 442.

evocare a evenimentului capital al mântuirii și afirmă că este „Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac și al Iacov, Dumnezeu părinților noștri” (cf. Ieș 3, 6.15 LXX), Cel care L-a înviat pe Iisus. Este „Dumnezeul părinților noștri”, Cel care a săvârșit aceste evenimente: există o continuitate între făgăduințele făcute de Dumnezeu lui Israel și chipul tainic al „Robului lui Dumnezeu - ‘ebed Jahweh” descris de cânturile lui Isaia (cf. Is 42, 1; 49, 6; 50, 10; 52, 13) (substantivul ebraic ‘ebed este tradus de Septuaginta prin παῖς, pe care Sfântul Luca îl folosește ca titlu hristologic)¹²². Dumnezeu patriarhilor este și Dumnezeu creștinilor, iar în expresia „părinții noștri”, patriarhii sunt prezentați ca fiind strămoșii noului popor al lui Dumnezeu.

Dumnezeul părinților acum „L-a preaslăvit pe Robul său, Iisus”¹²³. Formularea reamintește de Is 52, 13 (LXX) unde Robului suferind îi sunt făgăduite înălțarea și preaslăvirea din partea lui Dumnezeu. Această făgăduință a plinit-o Dumnezeu prin Învierea lui Iisus și prin înălțarea Sa (cf. FA 2, 33) ca Om de-a dreapta lui Dumnezeu, ca Domn - Kyrios.

Vindecarea ologului nu constituie decât o manifestare și o demonstrare a acestei demnități preamărite a Mântuitorului Hristos Înviat, care lucrează în unire cu Dumnezeu Tatăl, pentru că este deofință cu El. În vv. 13-16, Sfântul Petru pune vindecarea ologului în legătură cu Învierea din morți a lui Hristos¹²⁴.

Trebuie remarcată și arta literară a naratorului: nevoit să repete de mai multe ori același mesaj fundamental, el face efortul de a introduce de fiecare dată anumite variații în această evocare a morții și Învierii lui Hristos. În cazul de față, de exemplu, se referă la unele particularități legate de procesul Mântuitorului, menționând voința lui Pilat de a-L elibera, sau evocând cererea iudeilor de a-l elibera pe Baraba, pentru a sublinia aberația iudeilor de a-l fi preferat pe un „asasin” în locul „Sfântului” și „Dreptului”.

Lucrarea dumnezeiască a Mântuitorului este prezentată în contrast cu acțiunea iudeilor (vv. 13b-15a), după cum reiese în mod obișnuit din așa-zisele „formule de contrast”¹²⁵ din cuvântările kerygmatico-misionare (cf. FA 2, 23-24.36; 4, 10; 5, 30; 10, 39 ș.u.; 13, 28-30). Secvența acțiunii, constituie, de fapt, un crescendo dramatic: „a preda – a tăgădui – a se lepăda – a ucide”. Din nou, și cu mai multă tărie decât în prima cuvântare, Sfântul Petru nu se

¹²² cf. Ch. L'ÉPLATTENIER, *Atti degli Apostoli*. Commento pastorale (Cinisello Balsamo, 1996), p. 57.

¹²³ Expresia „Robul lui Dumnezeu” potrivit Sfântului Luca este o expresie solemnă pentru „Fiul lui Dumnezeu”.

¹²⁴ A se vedea și J. DUPONT, „Il punto di partenza dell'affermazione cristologica nei discorsi degli Atti degli Apostoli”, în *Bibbia e Cristologia* (a cura della Pontificia Commissione Biblica) (Città del Vaticano, 1984), pp. 223-239.

¹²⁵ cf. A. BARBI, „Atti degli Apostoli...”, p. 147.

teme să denunțe un fel de vinovăție colectivă a iudeilor din Ierusalim față de drama patimilor lui Hristos, fapt pe care Luca nu-l amintise în relatarea sa evanghelică. Pentru a-L califica pe Mântuitorul Hristos, Sfântul Luca alege două titluri de „*Sfântul*” și „*Dreptul*”. Potrivit contextului (în contrast cu Baraba și acțiunea iudeilor) acești termeni au o conotație morală: pun accentul pe nevinovăția (cf. Lc 23, 47) și integritatea ca Om a Mântuitorului Hristos. Însă, cu siguranță, pentru autorul sfânt aceste titluri au o însemnătate mult mai profundă: sunt titluri mesianice, deja tradiționale, precum cel de Robul lui Dumnezeu, intrate în uzul bisericii iudeo-creștine și pe care Luca le-a preluat: „*Sfântul*” implică apartenența totală la sfera dumnezeiască, iar „*Dreptul*” se referă la cel care ascultă și se supune până la capăt planului lui Dumnezeu; în Luca acest titlu este corelat cu suferința lui Mesia¹²⁶. Sunt titluri care accentuează asumarea firii omenești de către Hristos și ridicarea ei la treapta desăvârșirii și îndumnezeirii.

Însă cele două titluri - „*Sfântul*” și „*Dreptul*” - nu se referă numai la nevinovăția lui Iisus, ci ele exprimă și realitatea tainică a Persoanei Sale; Iisus este proclamat „*Sfântul lui Dumnezeu*” (In 6, 69) în mărturisirea de credință a Sfântului Petru, potrivit celei de a patra Evanghelii, ceea ce demonstrează demnitatea și relația personală cu Dumnezeu Tatăl. El este Cel pe care „*Dumnezeu L-a sfințit și trimis în lume*” (In 10, 36), Cel pe Care „*Dumnezeu Tatăl L-a pecetluit*” (In 6, 27). Titlul de „*Sfântul*” depășește simpla moralitate ireproșabilă sau demnitatea mesianică însăși, și le transcende. Dumnezeu, în Vechiul Testament, este declarat de trei ori Sfânt de Serafimi în vedenia lui Isaia (Is 6, 3), iar Iisus i se adresează numindu-l „*Părinte Sfinte*” (In 17, 11). Sfânt este numit și Duhul dumnezeiesc. Titlul de „*Sfântul*” implică taina Sfintei Treimi: Sfânt este Dumnezeu Tatăl, Sfânt este Iisus Hristos, Fiul Său, Sfânt este Duhul lui Dumnezeu Mângâietorul.

Vina cea mai mare, reproșată iudeilor de Sfântul Petru, se referă la faptul că ei „*au ucis pe începătorul vieții*” (ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς - *archēgòs tēs zōēs*). Acest titlu hristologic este folosit numai de doi autori ai Noului Testament: Luca (FA 3, 15; 5, 31) și autorul epistolei către Evrei (2, 10; 12, 2). Interpretarea și traducerea titlului *archēgòs* sunt dificile și disputate¹²⁷. Din punct de vedere etimologic acest titlu este compus din doi termeni, *archē* („început, origine”) și *agō* („a conduce”)¹²⁸. Exegeții au propus diferite traduceri ale acestei expresii din FA 3, 15 din care se pot distinge două sensuri fundamentale: „*cel ce se află la origine, la început*” (deci: cauza principală, autorul, începătorul); sau „*cel ce conduce*,

¹²⁶ cf. G. ROSSÉ, „Atti degli Apostoli...”, p. 187.

¹²⁷ cf. A. GEORGE, „Études sur l'œuvre...”, pp. 268-272.

¹²⁸ cf. P.-G. MÜLLER, ἀρχηγὸς, în *DENT* I, pp. 433-435; I. DE LA POTTERIE, „Gesù il capo che conduce alla vita (At 3, 15)”, în *PSV* 5 (1982), pp. 107-126.

călăuzește” (și deci: cap, călăuză)¹²⁹. Primul sens ne orientează către un punct de plecare, către trecut; ideea de a conduce, călăuzi în schimb implică un dinamism, o mișcare spre viitor¹³⁰. Mântuitorul nu a rămas mort, ci a înviat, Dumnezeu fiind, iar consecința acestui eveniment constă în faptul că El a devenit începătorul vieții, adică al mântuirii omului, dar mai ales Cel ce-l conduce pe om la viața adevărată și la învierea veșnică¹³¹. Deci „*Începătorul vieții*” se referă la înviere, și nu numai a iudeilor, ci a tuturor oamenilor¹³².

În istoria interpretării textului din FA 3, 15 a prevalat primul sens: tradiția latină a Vulgatei a tradus expresia prin *auctor vitae*. Mântuitorul Hristos este prezentat astfel ca Cel ce posedă o putere absolută, dumnezeiască: aceea de a da viață. Alți exegeți au interpretat expresia într-o perspectivă istorică, orientată spre viitor: *dux vitae* (Irineu, Ilarie), *inceptor vitae* (Augustin)¹³³.

I. de la Potterie demonstrează în studiul citat că acest titlu, folosit de două ori de Sfântul Petru în legătură cu viața lui Iisus (FA 3, 15; 5, 37), conservă ambele posibilități de interpretare, potrivit celor doi termeni din care este compus (*archē* și *agō*). Însă cel mai important este cel de al doilea: ideea de „a conduce” exprimă întreaga viață publică a Mântuitorului până la înălțare. Însă și primul termen își păstrează rezonanța sa; mai mult, acesta se întâlnește și mai des spre sfârșitul Evangheliei a treia, când Luca insistă din ce în ce mai mult asupra demnității împărătești a lui Hristos (cf. Lc 19, 12-13.15-20; apoi 19, 35.38)¹³⁴.

Datorită acestei demnități, Hristos Înviat este „capul” și „Domnul” Bisericii (cf. Col 2, 9) și astfel a fost interpretat titlul *archēgōs* în tradiția de mai târziu a Bisericii. Scopul evanghelizării și împărățirii lui Hristos este acela de a-i conduce pe toți oamenii la *viață*, prin intermediul credinței în El. Mântuitorul Hristos, Înviat și proslăvit de-a dreapta Tatălui, a devenit „*Începătorul mântuirii*, (ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας)” (Evr 2, 10). Acum devine și mai clar sensul folosirii formulei *ho archēgōs tēs zōēs* din FA 3, 15: Hristos este „*capul care conduce la viață*”, și tocmai de aceea El este „Stăpân și Mântuitor (ἀρχηγὸς καὶ σωτήρ)” (FA 5, 31).

¹²⁹ cf. I. DE LA POTTERIE, „Gesù il capo...”, pp. 108-109.

¹³⁰ A se vedea F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (Brescia, 1997) § 166. Autorii optează pentru traducerea expresiei prin „cel ce conduce la viață”, interpretând genitivul *tēs zōēs* ca un genitiv de direcție.

¹³¹ cf. P.-G. MÜLLER, ἀρχηγὸς, în *DENT*, I, p. 434.

¹³² cf. R. F. O'TOOLE, „L'unità della teologia di Luca...”, p. 96.

¹³³ cf. I. DE LA POTTERIE, „Gesù il capo...”, p. 109.

¹³⁴ cf. I. DE LA POTTERIE, „Gesù il capo...”, p. 117.

Propovăduirea kerygmatico-misionară ca activitate de evanghelizare a Apostolilor este pusă în legătură cu împărăția lui Dumnezeu și cu referire la Hristos (cf. FA 8, 12 și 28, 31). Potrivit epistolelor pauline și cărții Apocalipsei, împărăția lui Dumnezeu este sinonimă cu împărăția lui Hristos (cf. Ef 5, 5; Ap 11, 15; 12, 10), adică împărăția lui Dumnezeu se realizează când Hristos împărățește¹³⁵. Este ceea ce Origen, mai târziu, va exprima într-o formulă celebră: Fiul lui Dumnezeu este *autobasileia*; Iisus Hristos în persoană este împărăția lui Dumnezeu¹³⁶.

Titlul *archēgōs* a fost interpretat atât din *perspectivă eclezialogică* (Capul sau Stăpânitorul, Conducătorul, Începătorul Bisericii), cât și *eshatologică* (este Capul și Împăratul unei lumi noi)¹³⁷, dar și din *perspectivă morală* (model de sfințenie pentru credincioși). În aceste diferite interpretări tradiționale ale formulei *ho archēgōs tēs zōēs*, avem un frumos **exemplu de aplicare a teoriei diferitelor sensuri ale Sfintei Scripturi în antichitatea creștină: sensul „tropologic” (moral), sensul „alegoric” (bisericesc), sau sensul „anagoric” (eshatologic)**¹³⁸.

În concluzie la acest excursus dedicat titlului de „Începător al vieții” se poate spune că iudeii, prin acțiunea lor ucigașe asupra lui Iisus, au refuzat viața și mântuirea, a căror mijlocitor și începător El este¹³⁹.

Prin versetul 16 cuvântarea revine la explicarea minunii vindecării ologului, după vestirea kerygmatică a „preaslăvirii – Învierii” lui Iisus. Explicația este dată cu ajutorul unei expresii care se articulează în baza a două elemente: „numele” (ὄνομα -onoma) și „credința” (πίστις – pístis). Ele sunt și subiectele celor două expresii puse în evidență de complementaritatea lor. „Și prin credința în numele Lui, pe acesta pe care îl vedeți și îl cunoașteți, l-a întărit numele lui Iisus și credința cea întru El i-a dat lui întregirea aceasta a trupului, înaintea voastră, a tuturor” (v. 16). Această frază nu este stilată în mod liniar, iar textul occidental (Codex Bezae) a încercat să o îmbunătățească: „din cauza credinței în numele Său, voi îl vedeți (pe olog) și cunoașteți că El (Iisus) l-a întărit”¹⁴⁰.

Cartea Faptele Apostolilor ne prezintă o întreagă **teologie a numelui lui Hristos** *Înviat*¹⁴¹, care trebuie să fie foarte veche, menționând de 32 de ori „numele lui Iisus”, „numele

¹³⁵ cf. I. DE LA POTTERIE, „Gesù il capo...”, p. 120.

¹³⁶ cf. ORIGEN, *In Matthaeum commentarii* 14, 7, în PG 13, 1197B.

¹³⁷ cf. I. DE LA POTTERIE, „Gesù il capo...”, p. 123.

¹³⁸ cf. I. DE LA POTTERIE, „Gesù il capo...”, p. 124.

¹³⁹ cf. A. BARBI, „Atti degli Apostoli...”, p. 149.

¹⁴⁰ Pentru întreaga discuție critică a versetului, a se vedea, B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart, 1994), pp. 270-271.

¹⁴¹ cf. R. F. O'TOOLE, „L'unità della teologia di Luca...”, pp. 45-48.

Domnului”, sau pur și simplu „*Numele*”, acel nume care este invocat la botez (cf. FA 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5; 22, 16), pentru a propovădui și instrui (FA 4, 18; 5, 28.40; 8, 12; 9, 27 ș.u.), pentru a tămădui (aici și în FA 4, 30; 16, 18), pentru care se suferă (FA 5, 41; 9, 16; 21, 13) etc.

Pe de o parte, pentru Sfântul Luca „*Numele*” indică prezența Mântuitorului Hristos Înviat; pe de alta, el îi permite să evidențieze cititorilor săi realitatea Învierii lui Iisus și al înălțării Sale de-a dreapta Tatălui¹⁴². Exegeții operei lucane concordă în a afirma că atunci când Luca folosește „*numele*” implică prezența lui Hristos și că în contextele în care este menționat „*numele*” este vorba de propovăduirea și răspândirea cuvântului lui Dumnezeu. Cartea Faptelor menționează minuni săvârșite în numele lui Iisus Înviat. Ele contribuie la răspândirea Cuvântului. Invocarea numelui lui Iisus, a manifestării prezenței și puterii Sale personale, stă la baza rugăciunii inimii din spiritualitatea ortodoxă.

Sfântul Luca insistă că meritul acestor minuni nu trebuie să fie atribuit martorilor lui Iisus și că magia nu are nimic în comun cu această putere taumaturgică¹⁴³. El condamnă comportamentul lui Simon magul (FA 8, 9-13.18-24) și Elimas vrăjitorul (FA 13, 6-12), precum și folosirea numelui lui Iisus de către unii exorciști iudei (FA 19, 13-20). Minunile amintite în cartea Faptelor sunt săvârșite într-un mediu de credință. Luca refuză folosirea magică a numelui și a riturilor creștine (cf. Mc 9, 38-40 // Lc 9, 49-50), însă nu a minunilor săvârșite în numele lui Iisus. Numele lui Iisus este putere (FA 4, 7) și este mântuire (FA 4, 10.12).

Sfântul Petru se preocupă în această cuvântare de a preveni eroarea care ar face din acest Nume echivalentul unei formule magice, deoarece în acest verset menționează de două ori rolul determinant al *credinței* (pentru prima dată acest substantiv este întâlnit în cartea FA, în care apare de 14 ori; verbul „*a crede*” de 36 de ori). „*Credința în numele lui Iisus*” sau „*credința care este deja darul Său*” presupune un minim de cunoștințe despre Persoana și opera Sa mântuitoare, și mai ales încrederea în puterea Sa actuală de a da viață celor care-L cheamă ca Domn¹⁴⁴. Sfântul Petru, potrivit autorului Faptelor, declară în fața iudeilor că, pentru a fi mântuiți și pentru a fi tămăduiți, precum ologul, trebuie să creadă în Persoana Mântuitorului Hristos Înviat. Cuvântarea kerygmatico-misionară fiind adresată unor persoane care sunt îndemnate să primească această kerygmă, afirmă necesitatea credinței. Versetul 16

¹⁴² cf. R. F. O'TOOLE, „L'unità della teologia di Luca...”, p. 45.

¹⁴³ cf. R. F. O'TOOLE, „L'unità della teologia di Luca...”, p. 46.

¹⁴⁴ Ch. L'ÉPLATTENIER, „Atti degli...”, p. 58.

ilustrează un principiu fundamental, care iluminează această minune și cuvântarea care i-a urmat: pentru a fi vindecat și mântuit trebuie să crezi în puterea lucrătoare a lui Hristos Înviat.

Textul lasă deschisă problema dacă în cazul de față se face aluzie la credința Apostolilor sau la cea a ologului¹⁴⁵, despre care până acum nu s-a vorbit în mod explicit, însă la care se poate referi simbolic întreaga atitudine a celui tămăduit: „*a sta în picioare*”, „*a umbla*”, „*a lăuda pe Dumnezeu*” (cf. v. 8). Textul scoate mai degrabă în relief natura acestei „credințe”. Ea este credința „Numelui” lui Iisus (v. 16a), credința care are ca „obiect” pe Hristos Înviat și rolul Său mântuitor¹⁴⁶. Pe de altă parte, este o credință care nu trebuie înțeleasă sau gândită ca fiind proprietatea sau capacitatea omului, ci ca un „dar” care vine de la Hristos și prin El. Lucrarea Celui care a fost preaslăvit prin Înviere și credința în El este dăruită tot prin El și stau la originea tămăduirii și experienței mântuitoare la care a participat ologul cerșetor. În orice caz πίστις - **pístis** exprimă o fidelitate reală și concretă față de Hristos Înviat, și datorită acesteia ologul a fost vindecat¹⁴⁷.

3.2. Apelul la convertire și pocăință (vv. 17-26)

Cu versetul 17 începe cea de a doua parte a cuvântării kerygmatico-misionare rostite de Sfântul Petru. După ce a vestit mesajul fundamental, Sfântul Petru își urmează cuvântul prin lansarea unui nou apel adresat ascultătorilor săi: „*Și acum, fraților...*” (cf. și FA 2, 29). Apostolul revine în primul rând asupra problemei responsabilității iudeilor pentru moartea lui Iisus: „*știu că **din neștiință** ați făcut rău ca și mai-marii voștri*” (v. 17). Condiția de neștiință sau ignoranță, dacă atenuează vinovăția iudeilor, totuși nu o justifică. Ea trebuie să fie depășită acum pentru a lăsa loc pocăinței: „*vremile neștiinței*” (cf. FA 17, 30) au trecut pentru iudei, deoarece propovăduirea apostolică face evident planul lui Dumnezeu de mântuire. Iar Petru clarifică în ce constă acest plan (v. 18), proclamând, nu fără ironie, că Dumnezeu, tocmai prin intermediul acestor acțiuni nesăbuite ale iudeilor, a împlinit profețiile care prevesteau moartea lui Mesia. Opoziția violentă a iudeilor față de Iisus nu a blocat acea istorie a mântuirii pe care numai Dumnezeu o conduce și pe care El a desăvârșit-o în mod tainic tocmai prin opoziția lor. Mântuirea oferită de Dumnezeu prin Iisus Hristos este încă la dispoziția poporului ales, cu condiția ca el să se pocăiască și să se întoarcă.

¹⁴⁵ Pentru un rezumat al diferitelor propuneri de interpretare, cf. G. SCHNEIDER, “Gli Atti degli Apostoli...”, I, 445, nota 58.

¹⁴⁶ cf. A. BARBI, “Atti degli Apostoli...”, p. 150.

¹⁴⁷ cf. J. A. FITZMYER, “Gli Atti...”, p. 277.

Urmează apoi clasică temă a convertirii¹⁴⁸ introdusă de un „deci” conclusiv și un imperativ dublu: „*pocăiți-vă și vă întoarceți*, (μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε)” (v. 19). Ambele verbe, folosite fiecare în parte, indică în opera Sfântului Luca procesul complex de a deveni ucenic (cf. pentru „*pocăință*”: Lc 24, 47; FA 5, 31; 11, 18; pentru „*întoarcere*”: FA 9, 35; 11, 21; 15, 19). Folosite împreună (cf. FA 26, 20), ele exprimă nuanțe diferite care descriu un unic proces pentru a deveni ucenic al lui Hristos¹⁴⁹.

Verbul *metanoein* se referă la pocăință, și deci implică conștientizarea păcatului săvârșit (în contextul cuvântării: omorârea lui Iisus); verbul *epistrephein* („*a se întoarce*”) exprimă orientarea existențială către Dumnezeu și Hristos, o adeziune totală care se traduce și printr-un comportament moral adecvat (cf. FA 26, 20)¹⁵⁰.

„*Pocăința*” (*metanoia*) subliniază schimbarea mentalității cerută pentru a putea recunoaște rolul mântuitor al lui Iisus Hristos proclamat de Cuvânt, prin depășirea „*neștiinței, ignoranței*” precedente (cf. FA 17, 30 ș.u.): ea implică și despărțirea de un anumit comportament moral precedent și necesitatea unui stil de viață nou pe măsură. „*Întoarcerea, convertirea*”, în schimb, comportă orientarea spre cineva și deci luarea unei hotărâri față de acesta, fie față de Dumnezeu (cf. FA 14, 15; 15, 19; 26, 18.20) sau față de Fiul Său, Domnul Iisus (cf. FA 9, 35; 11, 21).

Convertirea, în cuvântarea Sfântului Petru, implică acceptarea kerygmei apostolice și, deci, depășirea neștiinței, asumând o atitudine pozitivă față de Robul suferind al lui Dumnezeu, adică recunoscând că Iisus este într-adevăr Mesia cel făgăduit de întreaga tradiție profetică, că a înviat și a fost preaslăvit de Dumnezeu.

Darul care urmează acestui răspuns pozitiv constă în participarea la mântuire, pe care Sfântul Luca îl exprimă prin formula „*iertarea păcatelor*” (cf. FA 2, 38; 5, 31; 10, 43; 13, 38; 26, 18). În textul cuvântării de care ne ocupăm, acest dar este descris cu ajutorul expresiei „*ca să se șteargă păcatele voastre*” (v. 19), unde verbul *exaleiphein* (a șterge) este la pasiv, un *passivum divinum*, care evidențiază încă o dată, și mai clar, inițiativa lui Dumnezeu în procesul de mântuire al omului.

Convertirea constituie condiția indispensabilă pentru a obține de la Dumnezeu iertarea păcatelor. Nu mai este menționat botezul în acest context; cititorul fusese deja încunoștințat

¹⁴⁸ cf. R. MICHIELS, “La conception lucanienne de la conversion”, în *ETL* 41 (1965), pp. 42-78 ; a se vedea și J. DUPONT, „La conversione negli Atti degli Apostoli”, în Idem., *Studi sugli Atti degli Apostoli* (Roma, 1971), pp. 783-814.

¹⁴⁹ cf. A. BARBI, “Atti degli Apostoli...”, p. 151.

¹⁵⁰ cf. G. ROSSÉ, “Atti degli Apostoli...”, p. 191.

în FA 2, 38, iar Sfântul Luca nu vrea să mai revina asupra acestei teme și în cea de a doua cuvântare atribuită Sfântului Petru; el introduce o altă perspectivă: **parusia Domnului**¹⁵¹.

După ce a exprimat un prim efect al convertirii, adică iertarea păcatelor ca dar dumnezeiesc în momentul prezent, autorul sfânt continuă printr-o a doua propoziție finală „*ca să vină de la fața Domnului vremuri de ușurare*” (v. 20a), sintagmă care se referă la lumea nouă care va începe cu parusia Domnului, mântuirea finală făgăduită mai întâi lui Israel și care este încă valabilă dacă el se convertește.

În aceste versete, Sfântul Luca se folosește de o terminologie și de concepte preluate în cea mai mare parte, din apocaliptica ebraică. Expresia „*vremuri de ușurare*” (καίτοι ἀναψύξεως) este unică în tot Noul Testament, este un *hapax*. Parusia lui Hristos este asociată cu „*momentele de ușurare, mângâiere*” pentru Israel, dacă se convertește. Dumnezeu, în milostivirea Sa, îi oferă lui Israel posibilitatea de a da semne de pocăință și întoarcere¹⁵².

Expresia „*de la fața Domnului*” exprimă convingerea existentă în apocaliptica ebraică că bunurile mântuitoare sunt deja pregătite în cer, în așteptarea revărsării lor pe pământ (cf. Apoc 21, 1 ș.u.)¹⁵³.

Evocarea acestui timp eshatologic de mângâiere și mântuire se va produce o dată cu venirea finală a Celui care a fost deja constituit Mesia prin Înviere (cf. FA 2, 36). Hotărârea iudeilor de a-L respinge prejudiciază oarecum participarea lor la mântuirea finală. În v. 21 Sfântul Luca lasă să se înțeleagă că reîntoarcerea finală a lui Hristos-Mesia nu este apropiată: cerul, de fapt, potrivit planului dumnezeiesc, trebuie „*să-L primească*” până la o anumită vreme. Din perspectiva teologiei lucane, această permanență în cer a lui Hristos-Mesia nu înseamnă o perioadă de absență și inactivitate. Cerul simbolizează condiția preaslăvită a Mântuitorului Hristos și rolul său mântuitor ca Domn-Kyrios (cf. FA 2, 33-36): de aceea, El, din cer, este prezent și lucrător aici pe pământ, în Biserica Sa, prin puterea Duhului Sfânt și prin activitatea martorilor care vestesc cuvântul mântuirii. Termenul acestei condiții cerești a lui Hristos este descris de Sfântul Luca printr-o expresie complexă, însă evocatoare pentru un auditoriu iudaic: „*până la vremele stabilirii din nou a tuturor, (áhri hrónōn apokatastaseōs pántōn; ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων)* celor despre care a vorbit Dumnezeu prin gura sfinților Săi proroci din veac”. Ideea unei „*apocatastaze*” (restaurări), plecând de la textele din Maleahi 3, 23 (LXX) și apoi Ben Sirah 48, 10 și întreaga tradiție iudaico-rabinică, era legată de reîntoarcerea Sfântului Ilie și de lucrarea sa de restaurare a poporului lui Israel

¹⁵¹ cf. G. ROSSÉ, “Atti degli Apostoli...”, p. 192.

¹⁵² cf. G. FERRARO, “*Kairoi anapsyxeōs*: Annotazioni su Atti 3, 20”, în RivB 23 (1975), pp. 67-68.

¹⁵³ cf. R. PESCH, “Atti...”, p. 195.

sub aspect moral și juridic. Evangheliștii sinoptici, precum Mc 9, 12 și Mt 17, 11, au văzut îndeplinirea acestui rol eshatologic al lui Ilie de către Sfântul Ioan Botezătorul și opera sa. Sfântul Luca în schimb o atribuie aici reîntoarcerii eshatologice a lui Hristos: din acest motiv, în FA 1, 6 răspunsese evaziv la întrebarea ucenicilor legată de „*restaurarea împărăției lui Israel*” de către Mântuitorul Înviat, deoarece această „*restaurare a tuturor lucrurilor*” se referă la reîntoarcerea finală a lui Hristos¹⁵⁴.

Folosirea aceluiași verb în FA 1, 6 nu este suficientă pentru a susține că perspectiva descrisă de autor se limitează la restaurarea împărăției lui Israel: „*sfinții proroci din veac*”. Potrivit Sfântului Petru, tradiția profetică a Vechiului Testament deschisese perspective mult mai largi, pronunțându-se în legătură cu adunarea tuturor neamurilor și chiar cu restaurarea ordinii cosmice alterată de păcat. Ideea exprimată aici este foarte aproape de cea formulată de Sfântul Pavel în Rm 8, 18-22.

Sfântul Luca asociază această speranță iudaică a „*restaurării tuturor lucrurilor*” cu Parusia Domnului, în baza schemei teologice a făgăduințelor profetice și a împlinirii lor¹⁵⁵.

Pornind de la acest text, Origen a construit *teoria sa despre apokatástasis*, doctrina despre restaurarea întregii creații în condiția sa originală, înainte de sfârșitul lumii¹⁵⁶. Origen a fost urmat de Sfântul Grigorie de Nyssa (*Cuvântul Catehetic* 26), iar dintre moderni de Schleiermacher și alții, însă teoriile lor afirmă mai mult decât ceea ce Sfântul Petru a înțeles să afirme¹⁵⁷. Ipoteza unei astfel de restaurări a fost respinsă de Biserică.

Textul din FA 3, 21 poate fi amintit numai în legătură cu așteptarea biblică a împlinirii făgăduințelor profetice, în sensul unei *apokatástasis tēs elpidos* sau *tēs epaggelias* („*restabilirea nădejdii*” sau „*restabilirea făgăduinței*”), după cum îl interpretează Clement Alexandrinul¹⁵⁸.

Referindu-se la împlinirea cuvintelor profetice, Sfântul Luca introduce o citare din Vechiul Testament, care vorbește despre un profet asemenea lui Moise, un Nou Moise, adică Iisus. Citarea din vv. 22-23 este alcătuită din două texte vechitestamentare – Deut 18, 15-19 și Lev 23, 29 – cărora Sfântul Luca le-a adus mici modificări. Folosindu-se de această citare mixtă, Luca își permite să exploateze ambivalența termenului *a ridica* pentru a indica Învierea

¹⁵⁴ cf. A. BARBI, “Atti degli Apostoli...”, p. 153; vezi și P.-G. MÜLLER, ἀποκαταστάσεις, în *DENT* I, pp. 344-346.

¹⁵⁵ cf. G. SCHNEIDER, “Gli Atti degli Apostoli...”, I, p. 451.

¹⁵⁶ cf. ORIGEN, *Peri Arhon (Despre Principii)*, (PSB 8; București 1982), 1, 6.1-4; 2, 3.1-5; 3, 5-6; pp. 91-97; 109-126; Idem, *Contra Celsum* (PSB 9; București 1984), 8, 72; pp. 565-567.

¹⁵⁷ cf. P.-G. MÜLLER, ἀποκαταστάσεις, în *DENT* I, p. 346.

¹⁵⁸ cf. Clement ALEXANDRINUL, *Stromatele* (PSB 5; București, 1982), II Strom XXII, 134.4 și 136.6 pp. 180-181 și IV Strom XXII, 145. 1 p. 298.

lui Hristos, profetul eshatologic după modelul lui Moise. Cine nu va asculta de acest Profet, „*va fi nimicit din popor*”. Cine nu primește mântuirea adusă de Hristos Înviat, care acum a ajuns la urechile fiecăruia prin activitatea de propovăduire a martorilor, va fi exclus din poporul lui Dumnezeu și din istoria mântuirii, fiind astfel expus condamnării definitive.

Urmează o afirmație generală care face din Samuel primul profet (evident după Moise) care atribuie întregii tradiții profetice prevestirea zilelor excepționale pe care poporul lui Dumnezeu le trăiește în prezent (v. 24).

Versetele 25-26 constituie **perorația finală** prin care Sfântul Petru îi interpelează în mod direct pe iudei ca „*fii ai prorocilor și ai legământului încheiat de Dumnezeu cu părinții noștri*”.

Referindu-se la „*părintele tuturor celor credincioși*”, Sfântul Petru, printr-o frumoasă incluziune, revine la Avraam, cu al cărui nume începe și discursul (v. 13) pentru a aminti făgăduințele pe care Dumnezeu le făcuse: „*Și întru seminția ta se vor binecuvânta toate neamurile pământului*” (Gen 22, 18). Punând pe buzele Apostolului această citare, Sfântul Luca, mai clar decât în FA 2, 39, sugerează cititorilor săi deschiderea propovăduirii Evangheliei față de neamurile păgâne. Pentru moment, Sfântul Petru enunță **un principiu teologic** pe care relatarea cărții Faptelor îl va respecta până la sfârșit: mântuirea este vestită în primul rând descendenților lui Avraam, deoarece ei sunt moștenitorii direcți ai făgăduințelor. Pentru ei Dumnezeu L-a trimis pe Fiul Său (v. 26).

Ultima frază a cuvântării lasă să se înțeleagă că pocăința și convertirea, chiar dacă sunt numai un răspuns la propovăduirea kerygmatico-misionară, constituie un rod al binecuvântării.

Această cuvântare poate fi considerată ca un mare imn adus fidelității lui Dumnezeu față de poporul Său Israel, dar și un apel puternic pentru ca acest popor să se convertească și să primească mântuirea pe care El Însuși a oferit-o prin Fiul Său Iisus.

III. CELE DOUĂ CUVÂNTĂRI ALE SFÂNTULUI PETRU ÎNAINTEA SINEDRIULUI: FA 4, 8-12.19-20 ȘI 5, 29-32

1. Contextul de persecuție în care se dezvoltă Biserica mamă din Ierusalim: FA 2, 42 – 8, 4

Prima parte a cărții Faptele Apostolilor (FA 1, 12 – 8, 4) este bine delimitată de autor, atât din punct de vedere al structurii, cât și în ceea ce privește dispunerea materialului documentar și a conținutului.

Ea se află delimitată de două sumare narative (FA 1, 12-14 și FA 8, 1b-4), care prezintă caracteristici proprii și îndeplinesc un rol de tranziție în cadrul expunerii faptelor.

În secțiunea din FA 2, 42 – 8, 4, Sfântul Luca istorisește viața Bisericii din Ierusalim, după ce mai întâi a prezentat originile ei (FA 1, 12 – 2, 47). În această narațiune un loc important îl ocupă sumarele narative (FA 2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16; 5, 42; 6, 7-8; 8, 1b-4) care structurează și condensează unele aspecte din viața comunității cu intenția de a recapitula temele cele mai însemnate ale expunerii și a anticipa unele secțiuni narative (FA 3, 1-4, 31; 4, 36 – 5, 11; 5, 17-41; 6, 1-6; 6, 9 – 8, 1a), în care viața Bisericii este ilustrată prin tablouri dramatice și dinamice totodată. Aceste secțiuni narative complexe, evidențiază o succesiune semnificativă a expunerii autorului, deoarece alternează episoade din viața internă (*ad intra*) a Bisericii (FA 4, 36 – 5, 11; 6, 1-6), unde sunt rezolvate conflictele din comunitatea abia întemeiată, cu episoade despre activitatea misionară externă a Bisericii (*ad extra*), activitate care intră în conflict cu autoritățile iudaice ale vremii și cu mediul iudaic ajungând astfel să sufere persecuții, împreună cu membrii ei cei mai reprezentativi (FA 3, 1 – 4, 31; 5, 17-41; 6, 9 – 8, 1a)¹⁵⁹. În contextul acestor episoade dramatice din viața *ad extra* a Bisericii, a unei Biserici misionare și persecutate, sunt inserate cele două cuvântări rostite de Sfântul Petru în fața Sinedriului (FA 4, 8-12.19-20 și 5, 29-32).

Aceste episoade prezintă o secvență comună a evenimentelor: propovăduirea cuvântului însoțită de semne și minuni (FA 3, 1-26; 5, 12-16; 6, 8-10); opoziția și aducerea înaintea Sinedriului (FA 4, 1-3.5-6; 5, 17-18.27a; 6, 11-15); interogatoriu și apărarea (FA 4, 7-12; 5, 27b-32; 7, 1-53); reacția și sancționarea (FA 4, 13-22; 5, 33-40; 7, 54-60);

¹⁵⁹ cf. G. BETORI, *Perseguitati a causa del Nome. Struttura dei racconti di persecuzione in Atti 1, 12-8,4* (An Bib 97; Roma, 1981), pp. 34-50.

continuarea și amplificarea activității de propovăduire (4, 31b; 5, 42; 8, 4). Repetarea acestei secvențe comune creează, din punct de vedere narativ, un efect de „repetiție-redundanță” destinat să confere unitate țesutului narativ și să imprime în mintea cititorului ceea ce este central pentru înțelegerea istoriei narate¹⁶⁰. Prin această schemă repetitivă, însă, este subliniat ***raportul dintre propovăduire și persecuție***. Propovăduirea misionară, pe lângă primirea de care se bucură, întâmpină și o ostilitate permanentă și crescândă, fapt care prezintă persecuția ca pe o condiție intrinsecă a activității misionare și a impactului creștinismului și Bisericii cu lumea în care își desfășoară lucrarea.

Propovăduirea apostolică este localizată inițial la Ierusalim, însă Sfântul Luca are grijă să noteze, în mod regulat, progresele înregistrate de Biserică, după cum reiese din creșterea numerică a celor care au devenit credincioși creștini: (FA 2, 41.47; 4, 4; 5, 14; 6, 1.7). Mai târziu, când propovăduirea misionară iese din hotarele Ierusalimului, astfel de creștere este inclusă în însăși răspândirea și extinderea teritorială a propovăduirii Evangheliei. În sfârșit, Cuvântul mântuirii se răspândește într-un mod care nu poate fi oprit, potrivit planului dumnezeiesc, cu toate obstacolele pe care le cunoaște.

Puși în stare de detenție, propovăduitorii Evangheliei continuă să dea mărturie despre Iisus chiar și în fața tribunalelor. Persecuția și chiar martiriul martorilor, în loc să împiedice propovăduirea, devine prilej de mărturisire și extindere a Cuvântului.

Prin repetarea modelului, însă, sunt evidențiate și variații semnificative, folosite de Sfântul Luca pentru a face unele sublinieri particulare și să imprime vivacitate și sens desfășurării narațiunii, pentru a atinge punctul ei culminant. În general, aceste variații pe aceeași temă schițează o intensificare și diversificare a acuzațiilor aduse, neputința autorităților, creșterea presiunii și violenței, amplificarea activității misionare, care ajunge, în cele din urmă, să poarte mesajul lui Hristos în afara Ierusalimului.

În acest context amplu al activității Bisericii *ad extra*, primele două episoade ale persecuției (FA 3, 1 – 4, 31 și FA 5, 17-41) sunt strâns legate între ele, nu numai prin repetarea aceleași scheme, dar și prin identitatea personajelor intrate în conflict (Sfinții Petru și Ioan: FA 4, 1 / Apostolii toți: FA 5, 18 – arhiereul și saducheii: FA 4,1; 5, 17), prin prezența discretă și favorabilă a „poporului” (λαός: FA 3, 9.11.12; 4, 2.21; 5, 20.25.26), prin continuitatea tematică determinată de prezența termenului „**nume**” (ὄνομα: FA 3, 6.16; 4, 7.10.12.17.18.30; 5, 28.40.41), care se află în centrul conflictului, prin localizarea activității de propovăduire a Apostolilor în templu (τὸ ἱερόν: FA 3, 8; 5, 20.21.25), fapt care a motivat

¹⁶⁰ cf. R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*, vol. 2: *The Acts of the Apostles* (Minneapolis, 1990), pp. 74-77.

și mai mult dezlănțuirea persecuției de către autorități (cf. FA 4, 1; 5, 24). Este important să se țină seama de acest context de persecuție pentru a înțelege viața *ad extra* a Bisericii și importanța propovăduirii kerygmatico-misionare a Apostolilor. Dacă persecuția constituie un aspect legat de misiunea Bisericii acesta nu poate fi întâmplător: persecuția este prezentată ca fiind o realitate constantă și centrală în experiența de viață a Bisericii¹⁶¹, un fapt pozitiv al creșterii comunității în relație cu Dumnezeu, prilej pentru răspândirea propovăduirii, verificarea propriei autenticități, fidelități și identități, mai ales că ea este folositoare scopului misionar al Bisericii. „*Această Biserică care trăiește în istorie, propovăduind și învățând, ca instrument al mântuirii lui Dumnezeu, este Biserica care, după chipul lui Hristos, proclamă cuvântul, suferă în persecuții, crește prin încercări, spre slujirea lumii*”¹⁶². Și astfel crește adevăratul Israel, cel credincios, adunat în jurul Apostolilor care proclamă Cuvântul, călăuziți de Duhul Sfânt. Autoritatea Apostolilor în rândul poporului lui Dumnezeu se afirmă încet dar sigur, în mod particular în contrast cu autoritatea iudaică, reprezentanta Israelului necredincios, care și-a pierdut credibilitatea.

1.1. Prima scenă de persecuție (FA 3 , 1 – 4, 31) și prima cuvântare a Sfântului Petru înaintea Sinedriului (FA 4, 8-12.19-20)

În viața *ad extra* a Bisericii, caracterizată de activitatea taumaturgică și evanghelizatoare a Apostolilor (și Sfântului Ștefan), *persecuția* este prezentă și constituie, după cum am văzut mai înainte, un moment central (FA 4, 1-22; 5, 17-41; 6, 8 – 7, 1 și 7, 54 – 8, 1a).

Prima scenă de persecuție începe o dată cu vindecarea ologului cerșetor la Poarta Frumoasă a templului (FA 3, 1-11) și cuvântarea Sfântului Petru care i-a urmat (FA 3, 12-26). Vindecarea a avut loc „*în numele lui Iisus Hristos Nazarineanul* (ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου)” (FA 3, 6). Minunea devine deci o proclamare indirectă a „*numelui*” prin care s-a săvârșit: ea descoperă că Iisus este „*Domnul*”, părtaș la aceeași putere și slavă a lui Dumnezeu. Între minune și „*nume*” este astfel stabilită o legătură complementară: pe de o parte, proclamarea „*numelui*” de către Sfântul Petru devine un cuvânt cu putere, care, în mod minunat, îl vindecă pe olog, iar pe de alta, evenimentul minunat proclamă „*numele*” prin care s-a săvârșit, ca nume al lui Iisus, care este „*Domnul*”. Cititorul cunoaște deja din cuvântarea de la Cincizecime, „*numele*” ca prezență și manifestare a Persoanei Mântuitorului Hristos Înviat și înălțat de-a dreapta lui Dumnezeu: profeția lui Ioil,

¹⁶¹ cf. G. BETORI, „Perseguitati a causa del Nome...”, pp. 48-50.

¹⁶² cf. G. BETORI, „Perseguitati a causa del Nome...”, p. 203.

„*tot cel ce va chema numele Domnului se va mântui*” (FA 2, 21), se împlinise în proclamarea faptului că „*Dumnezeu L-a făcut Domn și Hristos pe Acest Iisus*” (cf. FA 2, 36).

Sfântul Petru, în cuvântarea ținută în fața poporului prezent la săvârșirea minunii de la templu, după ce a înlăturat posibilele interpretări greșite (FA 3, 12), le-a explicat adevărata însemnătate: Dumnezeu cel care conduce istoria și destinele lumii, „*L-a preaslăvit*” (cf. Is 52, 13) pe Fiul-Slujitorul Său (FA 3, 13). Această expresie se referă la Învierea-înălțarea lui Iisus (FA 3, 15) a cărei prezență se manifestă prin puterea și lucrarea Duhului Sfânt în cei care invocă, cheamă în rugăciune „*numele mai presus de orice nume*” (Flp 2, 9). Capitolele 3, 4 și 5 din Faptele Apostolilor, potrivit articulării lor au ca centru orientativ „**numele**” în jurul căruia sunt puse întrebările autorității și sunt organizate răspunsurile mărturiei apostolice. Aceste capitole constituie împreună o exaltare a numelui lui Iisus¹⁶³.

Revelația persoanei Mântuitorului Iisus Hristos din aceste două scurte cuvântări este aceeași cu cea din cele două cuvântări precedente (FA 2, 14-36 și FA 3, 12-26). Reproducem mai jos răspunsurile Sfântului Petru înaintea sinedriului:

Primul răspuns (FA 4, 8-12):

- în numele lui Iisus Hristos Nazarineanul (FA 4, 10)
- pe Care voi L-ați răstignit (FA 4, 10),
- și pe Care Dumnezeu L-a înviat din morți (FA 4, 10),
- întru Acela stă acest olog sănătos înaintea voastră (FA 4, 10).
- Acesta (Iisus) este piatra (FA 4, 11)
- Cea neluată în seamă de zidari (FA 4, 11),
- Care a ajuns în capul unghiului (FA 4, 11).
- întru nimeni altul nu este mântuirea (FA 4, 12),
- căci nu există nici un alt nume dat între oameni în care să ne mântuim (FA 4, 12).

Cel de al doilea răspuns (FA 5, 29-32):

- Dumnezeul părinților noștri (FA 5, 30 cf. 3, 13) L-a înviat pe Iisus (FA 5, 30; 2, 24.32; 3, 15),
- pe Care voi L-ați omorât (FA 5, 30; 2, 23.36; 3, 13-15),
- spânzurându-L pe lemn (FA 5, 30).
- Pe Acesta, Dumnezeu, prin dreapta Sa, L-a înălțat (FA 5, 31; 2, 24),
- făcându-L Stăpânitor și Mântuitor (FA 5, 31; 3, 15),
- ca să dea lui Israel pocăință și iertarea păcatelor (FA 5, 31; 2, 28; 3, 19);
- și suntem martorii acestora noi (FA 5, 32; 2, 32; 3, 15)

¹⁶³ cf. G. FERRARO, “L’evangelizzazione...”, p. 33.

- și Duhul Sfânt pe care Dumnezeu L-a dat celor ce Îl ascultă (FA 5, 32; 2, 33).

Întâlnim, în aceste două scurte cuvântări ***schema propovăduirii kerygmatico-misionare***, al căror nucleu îl constituie proclamarea morții și Învierii lui Iisus, precum și înălțării de-a dreapta Tatălui ca Mântuitor al tuturor. Numele și Persoana lui Iisus exprimă aceeași realitate divino-umană.

Duhul Sfânt este prezentat ca fiind cel ce dă mărturie despre Iisus (cf. In 15, 26-27). Pe lângă numele Iisus, ***titlurile hristologice*** acordate Domnului sunt: ***Hristos, Nazarineanul, Piatra din capul unghiului, Stăpânitorul, Mântuitorul***. Această evidențiere ne permite să vedem marea bogăție doctrinară pe care o conțin aceste două cuvântări atât de mici, însă care constituie punctele centrale ale propovăduirii apostolice și ale teologiei discursive a cărții Faptele Apostolilor.

Din cauza propovăduirii lor (FA 4, 1), Apostolii Petru și Ioan sunt duși înaintea autorităților religioase din Ierusalim, deoarece au explicat poporului motivul pentru care ologul cerșetor fusese vindecat în zona templului. Pretextul arestării lor se datorează mâniei și iritării autorităților, din cauza învățaturii pe care Sfinții Petru și Ioan o împărtășeau poporului, și insistența lor asupra faptului că „*întru Iisus există Învierea morților*” (4, 2). Motivele arestării Apostolilor deci sunt două: unul privește ordinea publică („*învățarea poporului în templu*”), iar celălalt o învățătură considerată de arhieriei, preoți și saducheii ca fiind eterodoxă („*vesteau, întru Iisus, Învierea din morți*”)¹⁶⁴.

Spre deosebire de cuvântarea de la Cincizecime, când pur și simplu este semnalată primirea Cuvântului și creșterea Bisericii (FA 2, 41), aici, fără să omită acest răspuns pozitiv din partea poporului, Sfântul Luca înregistrează și scoate în relief reacția negativă a autorităților.

Când autoritățile își dau seama că numărul creștinilor crescuse până la cinci mii de bărbați (4, 4), ele convoacă o întâlnire formală cu arhierul și sinedriul. Din moment ce proclamarea Apostolilor se desfășura în perimetrul templului, inițiativa arestării lor o au „*preoții*” (οἱ ἱερεῖς), în a căror competență intra instruirea „*poporului*” (λαός) la templu, de „*căpetenia gărzii templului*” (ὁ στρατιγὸς τοῦ ἱεροῦ), cărora le revenea datoria de a supraveghea și controla ordinea din zona templului. Deoarece conținutul central al proclamării se referea la Învierea lui Iisus, s-au aliat acestora și saducheii (οἱ Σαδουκαῖοι), care nu acceptau învățătura despre Învierea morților (cf. Lc 20, 27-40; FA 23, 6-8). În

¹⁶⁴ cf. J. J. KILGALLEN, “La persecuzione negli Atti degli Apostoli”, în G. MARCONI, G. O’COLLINS (a cura di), *Luca-Atti: l’interpretazione a servizio della Scrittura. Studi in onore di E. Rasco nel suo 70° compleanno* (Assisi, 1991), pp. 208-211.

versetele 5-6 există o listă mai amănunțită în care sunt menționate cele trei grupări din Sinedriu, adică: arhieriei, numiți aici ca fiind căpeteniile, *arhonții* iudeilor, bătrânii și cărturarii (πρεσβύτεροι și γραμματεῖς) din Ierusalim.

Foarte probabil, kerygma pascală a Apostolilor a alimentat polemica legată de **hermeneutica Torei**, care, generații la rând, dezbina curente religioase care dețineau puterea¹⁶⁵. Sfântul Luca poate fi considerat demn de încredere când îi prezintă pe saduchei ca fiind fundamentaliștii care se opuneau învățăturilor „străine Scripturii”, precum Învierea (cf. FA 23, 8; Lc 20, 27-40), și care reprimau, cu maximă severitate, Biserica apostolică (FA 5, 17-18; 23, 6-10). Faptul că fariseii totuși nu sunt menționați aici, deși în vremea Apostolilor erau cu siguranță membrii cei mai influenți din Sinedriu, este explicat de R. F. O'Toole prin faptul că pentru Sfântul Luca, creștinii sunt adevărații farisei (cf. FA 26, 4-8.28-29)¹⁶⁶. De aceea în timpul patimilor Mântuitorului și în Fapte, fariseii nu se află printre opozanții creștinilor. Fariseul Gamaliel, de fapt, le ia apărarea Apostolilor; chiar și Sfântul Pavel își găsește apărători printre farisei (cf. FA 23, 6-10). Astfel, este evidențiată abilitatea literară a Sfântului Luca, deoarece arhieriei aparțineau partidului saducheilor, care și-a pierdut influența sa după anul 70 d. Hr., practic, lipseau opozanții creștinilor.

În fața Sinedriului¹⁶⁷, suprema autoritate religioasă iudaică, interogatoriul (FA 4, 7b) revine asupra minunii vindecării ologului cerșetor, în privința căreia autoritățile sunt reticente și nu vor să o recunoască (cf. genericul „aceasta”), la fel și în privința „puterii” și „numelui” cu ajutorul cărora Apostolii au săvârșit-o. Întrebarea repropune motivele (puterii numelui) pe care Sfântul Petru le explicase mai înainte (cf. FA 3, 12.16).

1.2. Structura cuvântării și analiza mesajului: FA 4, 8-12.19-20

Atunci Petru, plin fiind de Duhul Sfânt, le-a vorbit:

Căpetenii ale poporului și bătrâni ai lui Israel, (v. 8)

*Fiindcă noi suntem astăzi cercetați pentru facere de bine unui om bolnav,
prin cine a fost el vindecat, (v. 9)*

Cunoscut să vă fie vouă tuturor,

și la tot poporul Israel,

că în numele lui Iisus Hristos Nazarineanul,

pe Care voi L-ați răstignit,

dar pe Care Dumnezeu L-a înviat din morți,

întru Acela stă acesta sănătos înaintea voastră! (v. 10)

Acesta este piatra cea neluată în seamă de către voi, zidarii,

care a ajuns în capul unghiului; (v. 11)

¹⁶⁵ cf. R. J. DILLON, „Acts of the Apostles”, în R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary* (Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1990), 44, p. 33.

¹⁶⁶ cf. R. F. O'TOOLE, „L'unità della teologia di Luca...”, p. 149.

¹⁶⁷ Pentru alcătuirea și prerogativele sale a se vedea M. ADINOLFI, „«Obbedire a Dio piuttosto che agli uomini». La comunità cristiana e il sinedrio in Atti 4, 1-31; 5, 17-42”, în *RivB* 27 (1979), pp. 72-79.

*Și întru nimeni altul nu este mântuirea,
căci nu este sub cer nici un alt nume,
dat între oameni,
în care trebuie să ne mântuim noi.* (v. 12)

Din punct de vedere critico-formal, episodul prezintă o expunere în formă narativă, în care a fost inserată o conversație între Sfântul Petru și autoritățile religioase iudaice, însă răspunsul Sfântului Petru la interogatoriul autorităților iudaice se transformă într-o scurtă cuvântare (4, 8b-12.19-20). Este vorba de o compoziție lucană, mai exact de o **cuvântare apologetică**¹⁶⁸, în care Sfântul Petru ia apărarea minunii săvârșite și vestește din nou mesajul creștin, de această dată înaintea autorităților iudaice. De aceea, se poate spune că această cuvântare, în parte, are un caracter apologetic, iar, în parte, este o cuvântare misionară și kerygmatică. Raportată la săvârșirea minunii vindecării cerșetorului olog (3, 1-11), ea devine ecoul unor teme deja tratate în cuvântarea din FA 3, 12b-26 și din expunerea kerygmei în ziua Cincizecimii (cf. FA 2, 32-36).

Pentru a construi intervenția Sfântului Petru, Luca se inspiră din **schema tradițională a cuvântărilor kerygmatico-misionare adresate iudeilor**: enunțarea kerygmei despre moartea și Învierea lui Iisus (v. 10), argumentația scripturistică (v. 11) și apelul, implicit de data aceasta, la convertire și pocăință (v. 12). Însă autorul introduce **un element nou**: ideea veterotestamentară despre piatra dată la o parte, care a devenit piatra din capul unghiului. Vindecarea ologului cerșetor, care stă alături de Petru și Ioan înaintea autorităților iudaice, este folosită ca un moment potrivit pentru a vesti kerygma, care reafirmă moartea și Învierea lui Iisus, repetând astfel ceea ce Sfântul Petru afirmase deja în FA 2, 32.36 (fără să amintească titlurile hristologice). Acum Iisus este vestit în mod implicit ca Mântuitor: „Și întru nimeni altul nu este mântuire, căci nu este sub cer nici un alt nume, dat între oameni, în care trebuie să ne mântuim noi” (4, 12). Sfântul Luca pune accentul pe mântuire ca efect al întrupării lui Hristos. Mântuirea este corelată, în mod direct, cu „numele lui Iisus”. Ea este raportată, în mod indirect, la voința lui Dumnezeu și la planul Său; iată de ce Sfântul Petru citează Psalmul 117, 22. Ceea ce s-a întâmplat cu Iisus din Nazaret, din cauza acestor autorități, nu este altceva decât împlinirea cuvântului profetic al acestui psalm despre „**piatra neluată în seamă de ziditori**”. Dumnezeu, în mod simbolic, a transformat-o într-o „**piatră din capul unghiului**”, o piatră de o importanță extremă în structura noi modalități de a participa la mântuirea oferită umanității.

Cuvântarea rostită de Sfântul Petru înaintea Sinedriului pornește de la interogatoriul membrilor tribunalului și răspunde la o întrebare foarte precisă: „Cu ce putere sau în al cui

¹⁶⁸ cf. R. J. DILLON, „Acts...”, 44, p. 34; vezi și J. A. FITZMYER, „Gli Atti...”, p. 287.

nume ați făcut voi aceasta?” (v. 7). Înainte însă de a intra pe terenul explicărilor teologice, Sfântul Petru ține să le atragă atenția, în primul rând, asupra situației particulare în care se află: „*Astăzi noi suntem cercetați pentru facerea de bine (εὐεργεσία) a unui bolnav și în ce fel a fost el vindecat (σέσωται)*” (v. 9). Curios proces acela în care acuzații trebuie să se apere și să se justifice nu pentru o faptă rea, ci pentru facerea de bine față de un om nefericit!

La primul cuvânt cheie „**numele** - ὄνομα” introdus de interogatoriu, exordiul de circumstanță din v. 9 adaugă un al doilea cuvânt, verbul ambivalent „*a vindeca – a mântui*; σώζω”. Cuvântarea Sfântului Petru devine o proclamare într-o formă concisă a kerygmei despre moartea și Învierea lui Iisus, care se încheie printr-o adevărată mărturisire publică a puterii numelui mântuitor al lui Iisus.

Sfântul Luca alege verbul σώζω pentru a exploata sensul ambivalent pe care-l are în limba greacă: *a vindeca și a mântui*. În acest fel, el poate să treacă de la realitatea vindecării fizice la cea a mântuirii în sens absolut (v. 12): vindecarea ologului cerșetor devine semnul mântuirii (ἡ σωτηρία; v. 12) săvârșită de Dumnezeu în Iisus. G. Marconi a scos în evidență sensul global și etapele interpretării episodului vindecării ologului cerșetor mai întâi ca „*o punere pe picioare*” (FA 3, 7-8), apoi ca dobândire a „*integrității fizice*; ὁλοκληρία” (FA 3, 16), după aceea ca „*binefacere*; εὐεργεσία” (FA 4, 9) și, în sfârșit, ca „*mântuire*; cf. verbul σώζω”¹⁶⁹.

Apologia Sfântului Petru devine o proclamare înaintea întregului Israel¹⁷⁰. Apostolul le atrage atenția („*cunoscut să vă fie vouă tuturor*”; cf. FA 2, 14; 4, 10; 13, 38; 28, 28) că ologul a fost vindecat în numele lui Iisus. Afirmatia este solemnă (cf. titlului „*Iisus Hristos Nazarineanul*”), însă din punct de vedere gramatical este introdusă printr-o relativă dublă: „*pe Care voi L-ați răstignit - dar pe Care Dumnezeu L-a înviat din morți*”. Este evidențiat astfel contrastul între acțiunea iudeilor și lucrarea lui Dumnezeu. Datorită puterii numelui lui Iisus din Nazaret și potrivit însemnătății Sale, *Jehōșua*, **Dumnezeu-JHWH mântuește**, ologul a dobândit sănătatea fizică și mântuirea pe care sinedriștii, ca ziditori ai ei, potrivit psalmului, au refuzat-o.

După cum se vede, datele de bază rămân cele ale situației concrete: un olog care a fost vindecat. Plecând de la acest fapt, se ajunge la afirmația legată de evenimentul pascal (v. 10), a cărei importanță este dezvăluită de un text scripturistic (v. 11).

¹⁶⁹ cf. G. MARCONI, „La storia come ermeneutica: interpretazione del confronto tra At 3, 1-10 e 4, 8-12”, în G. MARCONI, G. O'COLLINS (a cura di), „Luca-Atti: l'interpretazione...”, pp. 243-246.

¹⁷⁰ cf. G. SCHNEIDER, „Gli Atti degli Apostoli...”, I, p. 482.

Mărturisirea de credință hristologică din v. 10 este întărită printr-o citare scripturistică preluată din Ps 117, 22 (LXX), ca expresie a biruinței Mântuitorului Hristos Înviat asupra dușmanilor Săi (cf. și Lc 20, 17).

Această citare scripturistică este perfect adaptată schemei de contrast a kerygmei

אַבְנֵן מַסֵּוּ הַבּוֹנִים הָיְתָה לְרֹאשׁ פִּנָּה (cf. TM: 118, 22)

λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας (cf. LXX: Ps 117, 22)

οὗτός ἐστιν ὁ λίθος, ὁ ἐξουθενήθεις ὑφ' ὑμῶν τῶν οἰκοδόμων, ὁ γενόμενος εἰς κεφαλὴν γωνίας (cf. NT: FA 4, 11)

Textul citat de Sfântul Luca nu corespunde exact cu cel al Septuagintei : „*Piatra pe care ziditorii au nesocotit-o (apedokímasan), aceasta a ajuns în capul unghiului*”. Sfântul Luca înlocuiește verbul activ *apedokímasan* („a nesocoti, da la o parte”) cu participiul pasiv *exuthenēthēis* („a disprețui”); el introduce *hyph'hymōn*, „de către voi” și schimbă *hūtos egthenēthē* în *ho ghenómenos*. Este greu de spus dacă citează din memorie, sau se folosește de o versiune diferită a Psaltirii grecești. Diferențele acestea sunt explicate în mod diferite de către comentatori. J. Dupont consideră că alegerea verbului „a disprețui” se datorează influenței textului din Isaia 53, 3b, însă nu potrivit Septuagintei (care nu folosește verbul *exuthenein*); exegetul trebuie să presupună că deja înainte de era creștină a existat o revizuire a Septuagintei, plecând de la textul ebraic, care a tradus verbul original cu *exuthenein*, în loc de *atimazein* (LXX)¹⁷¹.

Este foarte probabil ca această citare a Psalmului să fi făcut parte din acele culegeri de texte mesianice veterotestamentare (*Testimonia*), care erau folosite de către creștini în cult, cateheză și în polemicele cu iudeii¹⁷². Totodată, reprezintă un exemplu cu privire la modul în care primii creștini făceau exegeză și interpretau un verset dintr-un psalm. O aplicație eclesiologică explicită a textului o regăsim în 1Ptr 2, 4-5 (cf. Mt 21, 42-43).

Ideea exprimată de Sfântul Petru se referă la faptul că, în ochii lui Dumnezeu, Scriptura a vorbit deja de refuzarea lui Iisus de către contemporanii Săi. Piatra, care nu avea dimensiunile prevăzute de constructori, a devenit piatra cea mai importantă din structura edificiului. Hristos Înviat a devenit *Kephalē gōnias*, „*Piatra din capul unghiului*”, care a fost

¹⁷¹ cf. J. DUPONT, „L'interpretazione dei salmi negli Atti degli Apostoli”, Idem., „Studi sugli Atti...”, pp. 512-513, nota 56.

¹⁷² Vezi și C. H. DODD, *Secondo le Scritture. Struttura fondamentale della teologia del Nuovo Testamento* (SBib 16; Brescia, 1972), pp. 35-36.

refuzată de constructorii iudei, și pe care Dumnezeu, prin Învierea Fiului Său, a întemeiat Noul Israel, Biserica, comunitatea mântuirii eshatologice.

Apologia Sfântului Petru se încheie printr-un apel implicit la convertire, sub forma solemnă a proclamării credinței în Persoana (= Numele) lui Iisus Mântuitorul lumii. Sfântul Petru afirmă cu putere convingerea credinței creștine că Iisus Hristos este singurul și unicul Mântuitor al tuturor oamenilor.

Procesul Apostolilor se rezolvă astfel, potrivit cuvântului lui Iisus (cf. Lc 21, 12-13), într-o mărturisire a numelui Său, în timp ce sinedriști care i-au pus sub acuzație pe Apostoli devin acum acuzați. Cuvântarea Sfântului Petru nu încheie episodul. Sinedriul trebuie să ia o hotărâre, iar prezența ologului, vindecat în chip minunat, nu le ușurează decizia (cf. vv. 14 și 20). Reacția Sinedriului este dublă.

Pe de o parte „*mirarea*” (ἐθαύμαζον) provocată de „*îndrăzneala - parrēsia*”¹⁷³ (παρρησία), adică libertatea și înțelepciunea Apostolilor, iar pe de alta, constatarea lipsei lor de pregătire retorică sau formare scripturistică, fiind considerați „*oameni fără carte și simpli*; (ἄνθρωποι ἀγράμματοί εἰσιν καὶ ἰδιῶται)” (v. 13). Cititorul înțelege că această surprinzătoare *îndrăzneală-parresia* este rodul lucrării Duhului Sfânt (cf. FA 4, 8a), în timp ce sinedriștii trebuie să se limiteze a recunoaște legătura Apostolilor cu Iisus: „*îi cunoșteau că fuseseră împreună cu Iisus*”. Pe de altă parte, există incapacitatea Sinedriului de a „*replica*”, dată fiind prezența ologului vindecat, pe care ei nu o pot nega, și pentru a cărei vindecare nu sunt în stare să ofere o explicație, în timp ce Sfântul Petru, în apologia sa, a dat mărturie că ea se datorează puterii mântuitoare a numelui lui Iisus prin care a fost vindecat și mântuit. Prin această incapacitate a Sinedriului de a reacționa în fața evidenței se împlinește cuvântul Mântuitorului rostit pentru vremurile de persecuție ale Bisericii: „*Eu vă voi da gură și înțelepciune, căreia nu-i vor putea sta împotrivă, nici să-i răspundă toți potrivnicii voștri*” (Lc 21, 15).

Încurcătura în care se află Sinedriul, de a lua o decizie fermă, se reflectă în consultarea membrilor ei, care se ține cu ușile închise (FA 4, 15-16) și care începe printr-o întrebare: „*ce vom face acestor oameni?*”. Dificultatea provine din faptul că ei „*nu pot nega*” ceea ce acum

¹⁷³ **Parresia**, (cf. gr. παῖν și σῆσις) indică libertatea de a spune totul public, franchețea cuvântului, sinceritatea, încrederea plină de bucurie. Este un termen tipic grecesc, o caracteristică a cetățeanului liber. Pentru Sfântul Luca, termenul exprimă deci ideea de libertate, de curaj și îndrăzneală, de franchețe într-o situație periculoasă, și de certitudine și încredere în biruința propovăduirii evanghelice (cf. FA 2, 19; 4, 29; 9, 28; 13, 46; 14, 3; 19, 8; 26, 26; 28, 31). Legătura dintre *parresie* și propovăduirea apostolică este tipică scrierilor Sfântului Luca și o caracteristică a mărturiei creștine. A se vedea H. BALZ, παρρησία, în *DENT I*, pp. 822-829.

ei numesc „o minune” care, prin intermediul Apostolilor, socotesc că a devenit cunoscută întregului Ierusalim.

Chiar dacă au fost frapați de *parrësia* Apostolilor și au recunoscut vindecarea ca fiind un „semn”¹⁷⁴ (σημεῖον), hotărârea lor relevă indisponibilitatea de a se deschide manifestării lucrării lui Dumnezeu și intenția ascunsă de a împiedica răspândirea propovăduirii mântuirii în numele lui Iisus Hristos Nazarineanul (cf. FA 4, 17a). Ei preferă amenințările la adresa Apostolilor (4, 17b), fără nici un argument, mai ales că se bucură de autoritatea pe care le-o conferă statutul de membrii ai Sinedriului, însă o autoritate care începe să se demonstreze a numai fi în consonanță cu planul lui Dumnezeu și care se lipsește de însăși temeiul care o legitimează ca putere religioasă.

Replica promptă a Sfinților Petru și Ioan (4, 19): „*Judecați dacă este drept înaintea lui Dumnezeu să ascultăm de voi mai mult decât de Dumnezeu*” constituie o atitudine clară din partea lor. Ei se simt legați de „*ceea ce au văzut și au auzit*” (v. 20) și de aceea nu pot să tacă. Expresia din 4, 19 este echivalentă cu cea din 5, 29: „*Trebuie să ascultăm pe Dumnezeu mai mult decât pe oameni*”. Apostolii formulează un principiu universal recunoscut în orice religie: autoritatea divină (conștiința) este superioară oricărei autorități omenești. În concret, Sfântul Luca ar putea face aluzie și la o sentință care-i aparținea lui **Socrate** și probabil că era cunoscută de cititorii săi eleniști. Socrate fusese acuzat că-i corupe pe tineri, că nu crede în zeii oficiali ai statului și că introduce divinități noi, fapt pentru care risca să fie condamnat la moarte. El era convins însă că Dumnezeu i-a încredințat misiunea de a trăi ca un credincios îndrăgostit de înțelepciune, trăind ca să se cunoască pe sine însuși și pe alții. În fața juraților care-l acuzau, Socrate se apără, afirmând că preferă să moară decât să renunțe la menirea sa divină, preferând să asculte mai mult de Dumnezeu decât de oameni: „*peisomai de mallon tō theō ē hymin*”¹⁷⁵. Această apropiere pe care o face Sfântul Luca între **comportamentul Apostolilor și cel al lui Socrate**, înaintea tribunalului, urmărește să trezească interesul cititorilor săi eleniști față de mesajul creștin. Intenția autorului însă merge mai departe, și anume să evidențieze principiul autorității absolute a lui Dumnezeu, care își manifestă acum voința Sa prin mărturia apostolică, și nu prin autoritatea Sinedriului. Există un transfer al autorității voit de Dumnezeu de la cea iudaică la cea exprimată de Apostoli, reprezentanții adevăratului Israel. Mărturia lor se întemeiază pe o alegere și un mandat dumnezeiesc încredințat de Mântuitorul Hristos Înviat. Imposibilitatea de a tăcea („*non possumus*”) se

¹⁷⁴ cf. R. PESCH, „Atti...”, p. 213; vezi și G. SCHNEIDER, „Gli Atti degli Apostoli...”, I, p. 486.

¹⁷⁵ cf. PLATON, *Apologia lui Socrate*, 29D.

întemeiază în ultimă instanță pe fidelitatea lui Dumnezeu, Care i-a ales ca să fie martorii Săi (cf. Lc 1, 2; FA 1, 21-22).

Concluzia procesului Apostolilor (FA 4, 21) evidențiază încă o dată neputința Sinedriului. Insistența narațiunii este destinată pregătirii episodului celei de a doua înfățișări a Apostolilor înaintea Sinedriului (FA 5, 17-40): aceasta va fi ultima din secțiunea care a început în FA 3, 1.

Înainte de a relata desfășurarea celui de al doilea proces, Sfântul Luca prezintă rugăciunea comunității persecutate (FA 4, 23-31). Apostolii se roagă lui Dumnezeu ca să-i întărească în fața amenințărilor și să le dea puterea de a continua să propovăduiască, cu toată *parrësia*, Cuvântul. Situația în care se află în urma amenințărilor autorităților, și care-i apasă, este lămurită în lumina a ceea ce spune Psalmul 2, 1-2 despre uneltirile celor puternici ai acestei lumi împotriva lui Dumnezeu și a Unsului Său (Mesia) (cf. vv. 25 și 28). Mărturia Apostolilor se referă la Iisus Hristos pe care Sfântul Petru îl desemnează cu ajutorul expresiei „*Sfântul Tău Fiul Iisus*” (vv. 27 și 30). Nu este lipsit de interes să observăm că această **hristologie a „Robului lui Dumnezeu”** caracterizase și cuvântarea din capitolul 3. Dumnezeu „*L-a preaslăvit pe Fiul Său*” (3, 13), „*L-a înviat pe Fiul Său*” (3, 26). Aceste două texte sunt, în Noul Testament, singurele care atribuie Mântuitorului Hristos apelativul de „*Ebed-Iahweh, adică Robul lui Dumnezeu*” în mod explicit¹⁷⁶.

Comunitatea persecutată cere în rugăciune harul Duhului Sfânt și-l obține pentru a putea rămâne credincioasă propovăduirii lui Dumnezeu cu îndrăzneală, confirmată și de semnele mari care o însoțeau și care totodată o expuneau unei noi situații conflictuale.

2. A doua scenă de persecuție (FA 5, 17-41) și a doua cuvântare a Sfântului Petru (FA 5, 29-32). Intervenția lui Gamaliel (FA 5, 35-39)

Cea de a doua scenă de persecuție se sprijină în mod clar pe prima și, într-o oarecare măsură, o reduplică, prezentând conflictul dintre Biserica mamă și Sinedriu într-o tensiune continuă, care atinge acum punctul său culminant¹⁷⁷.

În structura sa globală, scena din FA 5, 17-42 este paralelă cu scena din FA 4, 1-21: întemnițarea Apostolilor – procesul înaintea sinedriului – cuvântarea Sfântului Petru cu afirmația că trebuie să asculte de Dumnezeu mai mult decât de oameni – decizia sinedriului: pedepsirea și interzicerea de a propovădui – eliberarea. În structura narațiunii sunt reconfirmate centralitatea persecuției în viața *ad extra* a comunității creștine și natura

¹⁷⁶ cf. J. DUPONT, „Il punto di partenza dell'affermazione cristologica nei discorsi...”, p. 230.

¹⁷⁷ cf. R. C. TANNENHILL, „The Narrative Unity...”, vol. 2, p. 64.

procesuală a persecuției înseși¹⁷⁸. Din acest punct de vedere, FA 5, 17-42 se prezintă ca o variație pe tema din FA 4. Nu este totuși o repetiție; accentele sunt diferite, iar pe lângă acest fapt există și un „crescendo” narativ evident¹⁷⁹:

- nu numai Sfinții Petru și Ioan, ci **toți Apostolii** sunt implicați de data aceasta (vv. 18.21.29.40);
- membrii sinedriului, ca autoritate iudaică, sunt mult mai bine evidențiați, fapt care conferă o anumită gravitate procesului;
- reacția la cuvântarea Sfântului Petru nu mai este una plină de mirare (cf. FA 4, 13.16), ci se sfătuiesc să-i condamne la moarte (FA 5, 33);
- procesul se încheie nu numai cu amenințări, ci și cu biciuire, după care Apostolii sunt lăsați liberi (FA 5, 40).

Pentru alcătuirea acestei secțiuni evident că Sfântul Luca s-a folosit de diferite surse documentare pe care le-a preluat din tradiția palestiniană. Spre deosebire de prima scenă FA 4, 1-22 el introduce **elemente noi**: în primul rând eliberarea minunată a Apostolilor (vv. 19-20) în urma intervenției „îngerului Domnului” și porunca din partea lui Dumnezeu „*mergeți și, stând, grațiți poporului în templu toate cuvintele vieții acesteia* (πάντα τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης)” (5, 20). Minunea eliberării Apostolilor din temniță nu are scopul de a impresiona sinedriul ca să-i lase în pace, ci vrea să sublinieze aspectul esențial al misiunii Apostolilor, adică mandatul dumnezeiesc de a vesti poporului toate cuvintele vieții¹⁸⁰. Un alt element nou și neașteptat îl constituie **intervenția fariseului Gamaliel (vv. 35-39)**, care invită sinedriul să nu ia măsuri radicale. Sfatul lui Gamaliel, provenind de la un fariseu atât de respectat, care se bucura de cel mai mare prestigiu în vremea sa, este folosit de Sfântul Luca ca să arate că ucenicii lui Hristos se află într-o continuitate firească și logică cu iudaismul fariseic însuși¹⁸¹. Astfel cel ce scrie, Sfântul Luca, le indică cititorilor săi și cum trebuie interpretat, în mod corect, acest episod; să considere reacția negativă a sinedriului, exemplele falșilor agitatori, precum Teudas sau Iuda Galileanul, intervenția înțeleaptă a lui Gamaliel și, în sfârșit, eliberarea minunată a Apostolilor, ca pe un fapt care vine să confirme adevărul potrivit căruia Dumnezeu intervine în favoarea celor pe care El i-a trimis și pe care nici o autoritate religioasă sau politică nu-i poate opri din misiunea lor de a răspândi Cuvântul vieții.

¹⁷⁸ cf. G. BETORI, “Perseguitati a causa del Nome...”, p. 122.

¹⁷⁹ cf. B. PRETE, A. SCAGLIONI, *I miracoli degli apostoli nella Chiesa delle origini* (Torino, 1989), pp. 97-98.

¹⁸⁰ cf. B. PRETE, A. SCAGLIONI, “I miracoli degli apostoli...”, p. 105.

¹⁸¹ cf. J. A. FITZMYER, „Gli Atti...”, pp. 330-331.

Motivul care stă la baza izbucnirii acestui nou conflict este indicat în FA 5, 17: „*s-au umplut de pizmă*” și face referire clară la succesul creșterii comunității creștine, după cum reiese din sumarul precedent (cf. FA 5, 12-16).

Noua întemnițare (FA 5, 18) cunoaște faptul eliberării minunate în urma intervenției îngerului Domnului și porunca divină de a vesti poporului în templu, poruncă ce se află în contrast cu poruncile amenințătoare ale sinedriului. Punerea în aplicare, de către Apostoli, a poruncii date de înger (vv. 20-21a), evidențiază, anticipat, de parte cui se situează ei, în alternativa de a alege între Dumnezeu și autoritățile omenești.

Scena dispariției – regăsirii Apostolilor (FA 5, 21b-26) conține o **subtilă ironie** care ascunde mesaje semnificative. Solemnitatea cu care este convocat sinedriul precum și a ordinului de a-i aduce la o nouă înfățișare pe Apostoli (v. 21b), se confruntă de fapt cu aflarea temniței goale de către slujitori (v. 22a). Măsura coercitivă a autorității se dovedește a fi falimentară. Sensul eșecului crește însă până devine sentiment al neputinței autorității. Cuvintele celor trimiși accentuează contrastul dintre „*am găsit temnița încuiată*” cu toată siguranța și paznicii aflându-se la locul lor și „*nu am găsit pe nimeni*” (vv. 22b-23). În acest moment cititorul are într-adevăr senzația că autoritățile sunt neputincioase să controleze evenimentele. Situația de nedumerire și încurcătură a responsabililor (arhieriei și căpetenia pazei templului), care se întreabă: „*ce-ar putea fi aceasta*” mărește și mai mult această senzație. Vestea unui anonim „*cineva*” (v. 25), relatată ca o surpriză („*Iată*”), evidențiază un alt contrast între acțiunea autorității iudaice care i-a întemnițat pe Apostoli și situația lor de oameni liberi, care învață în templu. Tot acest suspans narativ se încheie atunci când Apostolii sunt aduși de bună voie înaintea sinedriului, fără să fie bruscați, deoarece autoritățile se temeau să nu fie lapidate de popor (v. 26). Din acest fapt reiese că Apostolii câștigaseră inimile poporului (cf. 5, 12-16).

Acțiunea judiciară începe printr-un cap de acuzație (v. 28). Arhiereul le reamintește (cf. FA 4, 21) hotărârea sinedriului prin care li se interzicea ca ei să mai învețe în templu. În schimb, ei au umplut Ierusalimul cu învățătura lor. Apoi arhiereul atribuie Apostolilor un fel de dorință de a aplica un fel „*jus talionis*” sinedriului: „*vreți să aduceți asupra noastră sângele acestui om!*”, cu alte cuvinte să fie pedepsiți cu moartea celui care l-au ucis pe Iisus. Tonul este dur și disprețuitor față de Mântuitorul care, în mod voit, nu este niciodată menționat („*în numele acesta*” și „*omul acesta*” cf. v. 28). În mod indirect însă, din cuvintele arhiereului se poate desluși recunoașterea neputinței sinedriului care, cu toate amenințările și bătăile comandate împotriva Apostolilor, nu poate opri „*creșterea cuvântului*”, dimpotrivă,

contribuie la răspândirea lui și mai mult: „*ați umplut* (verbul la perfect) *Ierusalimul cu învățătura voastră*”.

2.1. A doua cuvântare a Sfântului Petru (FA 5, 29-32) și intervenția lui Gamaliel (FA 5, 34-39)

Și de data aceasta cuvântarea Sfântului Petru are un caracter apologetic și kerygmatic; Apostolul ia apărarea activității misionare pe care colegiul apostolic o desfășura, și proclamă din nou mesajul creștin: „*Voi L-ați omorât (pe Iisus), spânzurându-L pe lemn*”, însă Dumnezeu „*L-a înviat*”, iar noi suntem martorii Săi (FA 5, 30.32). Nu se poate spune că această cuvântare kerygmatico-misionară introduce elemente noi în teologia discursivă a Faptelor. Singurele elemente noi pe care această cuvântare petrină le introduce sunt aluziile la Deut 21, 22-23 și referirea la răstignirea lui Iisus prin expresia „*a spânzura pe lemn*”.

Cuvântarea apologetică a Sfântului Petru (FA 5, 29-32) este inclusă, în mod semnificativ, între cele două verbe care evidențiază importanța ascultării de Dumnezeu (vv. 29 și 32) și începe prin reafirmarea obiecției adresate sinedriului în FA 4, 19b: „*Judecați dacă este drept înaintea lui Dumnezeu să ascultăm de voi mai mult decât de Dumnezeu*”: acum, însă aserțiunea este apodictică (nu mai este supusă judecății sinedriului) și are o valoare universală, care-i include și pe cei care se împotrivesc. Introducerea verbului „*trebuie*” (δεῖ) semnaleză că această necesitate este dictată de fidelitatea față de planul mântuitor al lui Dumnezeu. Iar versetele 30-31 nu fac decât să schițeze acest plan al mântuirii împlinit de Dumnezeu față de Israel. El este Dumnezeuul părinților (cf. FA 3, 13), care desăvârșește istoria mântuirii prin Învierea lui Iisus, pe care L-a înălțat de-a dreapta Sa ca „*Stăpânitor și Mântuitor*; (ἀρχηγός καὶ σωτήρ)” pentru a oferi mântuirea lui Israel. Martorii acestui dar al mântuirii definitive, oferite lui Israel, sunt Apostolii împreună cu Duhul Sfânt care-i susține și garantează autenticitatea mărturiei lor. Mântuirea s-a dat însă numai celor ce au ascultat de Dumnezeu (cf. v. 32). Apostolii sunt deci ascultători față de Dumnezeu, care a desăvârșit istoria mântuirii în și prin Iisus, fapt demonstrat de mărturia lor, iar Dumnezeu confirmă ascultarea lor prin asistența Duhului Sfânt care-i întărește în mărturia lor. Este implicită și cererea adresată sinedriului de către Apostoli de a se arăta ascultători față de Dumnezeu și de a nu se mai opune planului de mântuire. Apelul indirect al Apostolilor este refuzat, iar împotrivirea sinedriului este confirmată de indignarea și hotărârea de a-i omorî pe Apostoli (v. 33), după cum hotărâseră să-L ucidă și pe Iisus.

Intervenția lui Gamaliel (FA 5, 34-39), care conține directive și sfaturi cu caracter judiciar, este, de fapt, o invitație adresată sinedriului de a fi prudent. Această cuvântare este

prima pe care autorul Faptelor Apostolilor o atribuie unui ne-creștin. Se pot distinge trei părți: 1) un avertisment care invită la prudență (v. 35b); 2) exemplele unor personaje istorice care au adunat ucenici în jurul lor (vv. 36-37); 3) o observație concluzivă (vv. 38-39). Nu se fac aluzii la texte veterotestamentare, acestea fiind înlocuite de exemple preluate din istoria recentă a Palestinei.

„Și a zis către ei:

Bărbați israeliți,

luați aminte la voi, ce aveți să faceți cu acești oameni. (v. 35)

Că înainte de zilele acestea s-a ridicat Teudas,

zicând că el este cineva,

căruia i s-au alăturat un număr de bărbați ca la patru sute,

care a fost ucis

și toți câți l-au ascultat au fost risipiți și nimiciți. (v. 36)

După aceasta s-a ridicat Iuda Galileianul, în vremea numărătorii, și a atras popor mult după el;

și acela a pierit

și toți câți au ascultat de el au fost împrăștiați. (v. 37)

Și acum zic vouă:

Feriți-vă de oamenii aceștia

și lăsați-i,

căci dacă această hotărâre sau lucrul acesta

este de la oameni,

se va nimici; (v. 38)

Iar dacă este de la Dumnezeu,

nu veți putea să-i nimiciți,

ca nu cumva să vă aflați și luptători împotriva lui Dumnezeu.” (v. 39)

Intervenția lui Gamaliel urmărește să-i convingă pe membrii Sinedriului să nu-și asume vreo hotărâre cu privire la Apostoli, care i-ar pune în situația de a deveni „luptători împotriva lui Dumnezeu; θεομάχοι” (v. 39). Din punctul de vedere al Sfântului Luca, intervenția învățatului Gamaliel¹⁸² este una pozitivă și nu este dictată de prudență diplomatică. Apelul său este ilustrat prin două exemple preluate din istoria recentă a Palestinei. Este vorba de două cazuri de pseudo-mesia despre care Sfântul Luca a auzit vorbindu-se sau s-a informat personal citind opera lui Iosif Flaviu.

¹⁸² Gamaliel (din ebraicul *gamli'el* = „recompensa lui Dumnezeu”) a fost numele a doi cunoscuți erudiți iudei din epoca Noului Testament. Gamaliel „cel Bătrân”, care este menționat în textul nostru, era fiul sau nepotul lui Hilel care și-a desfășurat activitatea între anii 25-50 d. Hr.; iar nepotul său, în jurul anului 90 d. Hr. În FA 22, 3 Sfântul Pavel îl numește, pe Gamaliel cel Bătrân, învățătorul său. Textul nostru îl prezintă pe Gamaliel ca fiind „învățător de Lege, cinstit de tot poporul” (FA 5, 34). Stima de care se bucura acest personaj este confirmată și de izvoarele rabinice pentru care Gamaliel I, zis „cel Bătrân”, este un *nassi*, adică un patriarh, un membru eminent al sinedriului. I-a fost atribuit titlul onorific de *Rabban*, adică „învățătorul, maestru nostru”, în loc de titlul de *rabbi*, care înseamnă „învățătorul meu”, și-i desemna în mod obișnuit, pe înțelepții Talmudului. Bunicul lui Gamaliel fusese marele maestru Hilel, principalul conducător al unei școli fariseice, cunoscută pentru interpretarea liberală a Legii, opusă tendinței rigoriste a școlii lui Șamai. Vezi și W. RADL, „Gamaliel”, în *DENT* I, pp. 619-620; cf. și M. SIMON, „Gamaliel”, în AA. VV., *Originile creștinismului* (Polirom, Iași 2002), pp. 254-257.

Despre **Teudas**, istoricul evreu Iosif Flaviu ne spune că el pretindea că este un profet asemenea lui Moise (cf. Deut 18, 15) sau Noul Moise, și promitea că va săvârși o minune asemănătoare celei înfăptuite de Moise când a despărțit apele Mării Roșii în timpul Exodului, sau că va repeta minunea făcută de Iosua (să treacă râul Iordan ca pe uscat). Iosif Flaviu ne spune că acest șarlatan a reușit să amăgească mulți oameni, însă procuratorul Cuspius Fadus (44-46 d. Hr.) a intervenit, iar mulți dintre cei care i-au urmat au fost uciși; Teudas a fost decapitat și capul i-a fost dus la Ierusalim ca trofeu al victoriei¹⁸³.

Cel de al doilea exemplu se referă la **Iuda Galileanul**, care a fost primul organizator al mișcării zelote împotriva romanilor în timpul recensământului, către anul 6-7 d. Hr., după destituirea lui Arhelau, fiul lui Irod cel Mare, când Iudeea a trecut sub jurisdicția procuratorului roman.

Comentatorii au remarcat anacronismele în care a căzut autorul Faptelor Apostolilor. În primul rând, el **răstoarnă ordinea cronologică** a celor două personaje citate; îl menționează mai întâi pe Teudas, care și-a făcut apariția în Palestina în timpul lui Fadus, mult după Iuda Galileanul. Pe de altă parte, amintește fapte care-l privesc pe Teudas și care încă nu avuseseră loc; acestea au avut loc la zece ani după intervenția lui Gamaliel, care este datată în jurul anilor 33-34 d. Hr.

Sfântul Luca respectă însă cronologia în ceea ce privește activitatea lui Iuda Galileanul, plasând-o după recensământ, și considerând-o ca fiind reacția zeloților la acest act al autorității romane de ocupație; în Evanghelia sa însă, Sfântul Luca nu este precis când datează acest recensământ înainte de nașterea lui Iisus¹⁸⁴.

Exemplul celor doi pseudo-mesia arată cum în împrejurări determinate, când conducătorul revoltei moare, cei care i-au urmat, amăgiți fiind, încetează de a mai fi periculoși. Gamaliel nu a putut să se exprime astfel deoarece, în vremea intervenției sale, Teudas nici nu-și făcuse apariția pe scena Palestinei. Cum am afirmat mai sus, **secvența istorică este răsturnată**: nu a fost Teudas cel care și-a făcut primul intrarea pe scena istoriei, iar după el Iuda Galileanul, ci mai întâi Iuda - „în vremea numărării” -, iar după aceea Teudas, în timpul procuratorului Cuspius Fadus (44-46 d. Hr.).

¹⁸³ cf. *Antichitățile iudaice*, XX, v, 1.

¹⁸⁴ Cercetătorii consideră că au existat două recensăminte în istoria Palestinei, care i-au marcat pe locuitorii țării și care au rămas fixate în mintea lor. Primul a avut loc la sfârșitul domniei lui Irod, în anul 4. î. Hr.; cel de al doilea o dată cu anexarea Iudeei la Imperiul roman, în anul 6. d. Hr. Ambele recensăminte ar fi putut fi folosite pentru a stabili, cu aproximație, datele importante într-o societate care nu era înclinată spre o documentare exactă. Criza din anul 6. d. Hr. a rămas mai puternic imprimată în memoria locuitorilor, deoarece romanii au impus propriul guvern și propriile taxe; cf. R. E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca* (Asissi, 1981), pp. 745-758.

Ceea ce trebuie subliniat este faptul că exemplul celor două personaje istorice îi folosește Sfântului Luca pentru a-și exprima **viziunea sa teologică asupra istoriei**. El urmărește să prezinte evenimentele evanghelice și pe cele ale Bisericii primare în corelație cu evenimentele istorice contemporane, astfel încât să nu prezinte creștinismul izolat, ci ca pe un eveniment inserat în viața și istoria celor care cred. „**Teologia istoriei**”, care stă în spatele cuvântării lui Gamaliel, este cea a autorului Faptelor. Ea nu poate fi documentată empiric, ci rezultă din reflecția teologică asupra istoriei și din credința oamenilor în Domnul istoriei¹⁸⁵.

Referirile pe care Sfântul Luca le face în legătură cu cei doi și cu soarta pe care a cunoscut-o mișcările lor (vv. 36-37) îi folosesc, printr-o tacită comparație, să ilustreze diferența dintre acești pseudo-mesia și Mântuitorul Iisus Hristos. **Teudas** (v. 36) „*a fost ucis*”, iar cei care l-au urmat „*au fost risipiți și nimiciți*”. **Iuda Galileanul** „*a pierit*”, iar cei care l-au urmat „*au fost împrăștiați*” (v. 37). **Iisus din Nazaret** este deci superior acestor personaje cu pretenții mesianico-revoluționare, deoarece ucenicii Săi nu l-au abandonat niciodată (cf. Lc 23, 49, diferit în Mc 15, 40), iar creștinismul nu a dispărut după moartea Sa¹⁸⁶. Această diferență, care reiese tacit din comparația indirectă, devine și mai clară din motivația cu care Gamaliel îi îndeamnă (v. 38a) să „*stea departe, să se ferească*” și „*să-i lase în pace*” pe Apostoli. Propunerea alternativă dacă această „*hotărâre*” sau „*lucrul acesta*” este de la Dumnezeu sau de la oameni (vv. 38b-39a), folosită de Gamaliel pune o subtilă diferență: posibilitatea creștinismului de a fi un fenomen omenesc, redată printr-o condițională ipotetică (*ean* + conjunctivul), în timp ce posibilitatea ca el să fie dumnezeiesc este redată printr-o condițională reală (*ei* + indicativul)¹⁸⁷. Diferența de nuanță din această construcție sintactică pare să sugereze deci că acest lucru este într-adevăr de la Dumnezeu și de aceea toate eforturile omenești nu pot să-l distrugă: a te împotrivi creștinismului înseamnă „*a fi un theomachos; un luptător împotriva lui Dumnezeu*”¹⁸⁸.

Argumentația lui Gamaliel reușește să fie convingătoare (FA 5, 39b) și astfel amenințarea sinedrului (cf. v. 33) se îndepărtează. Acțiunea judiciară se încheie prin eliberarea Apostolilor, nu înainte însă de a fi bătuți și de a li se interzice încă o dată să mai „*vorbească în numele lui Iisus*” (v. 40).

Reacția de „*bucurie*” a Apostolilor, pentru că s-au învrednicit să sufere ocară pentru numele lui Iisus, amintește de slujitorii din parabola viei încredințate lucrătorilor ucigași (cf.

¹⁸⁵ cf. G. SCHNEIDER, “Gli Atti degli Apostoli...”, I, p. 558; R. PESCH, “Atti...”, p. 286.

¹⁸⁶ cf. J. A. TRUMBOWER, “The Historical Jesus and the Speech of Gamaliel (Acts 5, 35-39)”, în NTS 29 (1993), pp. 500-517.

¹⁸⁷ cf. M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, § 307.

¹⁸⁸ cf. R. PESCH, “Atti...”, p. 287.

Lc 20, 11) și de fericirea celor care vor suferi persecuții „pentru numele” lui Iisus (cf. Lc 6, 22-23 și Lc 21, 12). Este subliniată astfel de către Sfântul Luca legătura care există între Iisus și Apostoli.

Sumarul din FA 5, 42, care urmează scenei de persecuție, subliniază răspândirea mesajului lui Hristos în consonanță cu creșterea comunității. Această comunitate persecutată își intensifică activitatea „în fiecare zi” și și-o extinde neîncetat nu numai „în templu”, dar și „prin case”.

3. Observații concluzive

În general, cea de a doua scenă de persecuție, prin repetarea aceleiași scheme și a unor motive întâlnite deja în prima scenă, prezintă totuși un progres evident. În primul rând, cea de a doua scenă de persecuție evidențiază inutilitatea eforturilor sinedrului în a reduce la tăcere mărturia apostolică: aceasta crește cu putere și este însoțită de semne (FA 5, 12-16), provoacă invidia autorității iudaice (FA 5, 17) care, de altfel, este constrânsă să recunoască răspândirea acestei noi „*învățăături*; διδασχί” (cf. FA 5, 28b). O astfel de neputință a autorității se datorează faptului că ea se împotrivise deja fără succes, planului lui Dumnezeu, „*spânzurându-L pe lemn*” pe Iisus (cf. FA 5, 30b), iar acum se opune, cu duritate, lucrării lui Dumnezeu, prin persecutarea martorilor Mântuitorului Hristos Înviat: ea luptă împotriva lui Dumnezeu (FA 5, 39b). Activitatea Apostolilor este validată de două personaje diferite, îngerul (FA 5, 20) și Gamaliel (FA 5, 39), unul dumnezeiesc, iar celălalt omenesc, fapt care confirmă că lucrarea pe care o înfăptuiesc ei este de la Dumnezeu. De aceea, Apostolii pot să ridice în mod întemeiat obiecția lor: „*trebuie să ascultăm de Dumnezeu mai mult decât de oameni*” (FA 5, 39). Ascultarea lor nu se referă la un dumnezeu impersonal, generic, ci la un Dumnezeu care este Persoană, este „*Dumnezeul părinților*” care a dus la desăvârșire istoria mântuirii prin întruparea Fiului Său, pe care L-a constituit „*Stăpânitor și Mântuitor*”. Consecința acestei ascultări constă în fidelitatea oamenilor care trebuie să vestească mântuirea dăruită de Dumnezeu prin întruparea, moartea jertfelnică și Învierea Fiului Său. Mărturia și mărturisirea lui Hristos ca Domn și Mântuitor este întărită de asistența Duhului Sfânt (FA 5, 32), care le dă tăria și curajul de a vesti Cuvântul (FA 4, 31), în ciuda tuturor ostilităților și persecuțiilor.

Sfântul Luca, prin aceste două scene de persecuție preluate din viața de început a Bisericii primare, vrea să-i pregătească pe creștinii săi să știe cum să înfrunte momentele de persecuție care sunt inerente vieții creștine autentice și misiunii Bisericii: „*că prin multe*

suferințe trebuie să intrăm în împărăția lui Dumnezeu” (cf. FA 14, 22). În aceste momente, trebuie să fim credincioși lui Dumnezeu chiar cu prețul de a suporta persecuții și batjocuri din partea oamenilor care, din motive și interese diferite, tind să anihileze prin violență propovăduirea lui Hristos și a mântuirii aduse de El. Din cauza credinței și fidelității față de Dumnezeu, creștinul trebuie să aibă și curajul de a rezista presiunilor autorității, care tinde uneori să se substituie lui Dumnezeu. Astfel, a asculta de Dumnezeu mai mult decât de oameni a devenit, prin intermediul diferitelor experiențe istorice, axioma care i-a călăuzit pe oameni în afirmarea dreptului la libertate religioasă.

IV. CUVÂNTAREA SFÂNTULUI ȘTEFAN: FA 7, 2-53

1. Contextul narativ

După ce se referă la cuvântarea Apostolului Petru, rostită în fața mulțimii adunate sub porticul lui Solomon (FA 3, 11-26), Sfântul Luca istorisește imediat arestarea Sfinților Apostoli Petru și Ioan (FA 4, 1-3), pregătind astfel înfățișarea lor înaintea Sinedriului (FA 4, 5-22), pentru a semna mai apoi efectul propovăduirii în rândul ascultătorilor. Capitolul 6 ne prezintă împrejurările instituirii Celor Șapte (vv. 1-6), prezentând astfel cititorului persoana Sfântului Ștefan, despre care intenționează să relateze în cele ce urmează. În FA 6, 7 întâlnim un sumar narativ care trebuie corelat cu cel din finalul capitolului 5: *„Și toată ziua, în templu și prin case, nu încetau să învețe și să binevestească pe Hristos Iisus”* (FA 5, 42). Rezultatul acestei activități este sintetizat în sumarul narativ din FA 6, 7: *„Și cuvântul lui Dumnezeu creștea, și se înmulțea foarte numărul ucenicilor în Ierusalim, încă și mulțime de preoți se supuneau credinței”*.

Nu este lipsit de importanță să remarcăm că acest bilanț conține nu numai ceea ce primele cinci capitole din Fapte au relatat despre activitatea Sfinților Apostoli în Ierusalim, ci și tot ceea ce cartea Faptelor a vrut să ne spună în legătură cu propovăduirea Evangheliei în Ierusalim. Martiriul Sfântului Ștefan provoacă o schimbare totală a perspectivei: creștinii din Ierusalim se împrăștie (cf. FA 8, 1.4) și străbat Palestina, propovăduind mesajul Mântuitorului Hristos.

Începând cu capitolul 8, activitatea misionară a Apostolilor, descrisă de cartea Faptelor, se desfășoară în afara Ierusalimului. Martiriul Sfântului Ștefan încheie prima etapă a programului misionar stabilit de Mântuitorul Înviat Apostolilor Săi, cerându-le să înceapă activitatea lor mărturisitoare din Ierusalim (Lc 24, 47; FA 1, 8).

Istoria Sfântului Ștefan se bazează pe tradiția martiriului său și este relatată de Sfântul Luca în secțiunea FA 6, 7 – 8, 1a. Această istorie este structurată după cum urmează: o cuvântare centrală (FA 7, 2-53) inserată între două secțiuni narative: procesul Sfântului Ștefan (FA 6, 8-15) și martiriul lui (FA 7, 54 – 8, 1a)¹⁸⁹.

Istoria Sfântului Ștefan constituie cel de al treilea episod de persecuție, în continuitate cu cele două precedente (FA 4, 1-21 și 5, 17-41). Și în acest caz, persecuția are un caracter procesual și judiciar, și se desfășoară înaintea sinedriului; Sfântul Luca evidențiază din nou neputința adversarilor creștinismului (FA 6, 10 cf. 4, 14; 5, 24b).

¹⁸⁹ cf. M.-E. BOISMARD, „Le martyre d’Étienne Actes 6, 8 – 8, 2”, în RSR 69 (1981), pp. 181-194.

Acuzațiile aduse Sfântului Ștefan de către membrii sinedriului sunt trei: 1) „*l-am auzit spunând cuvinte de hulă împotriva lui Moise și a lui Dumnezeu*” (6, 11); 2) „*nu încetează de a vorbi cuvinte de hulă împotriva acestui loc sfânt și a Legii*” (6, 13) și 3) susține că „*Iisus Nazarineanul, va strica locul acesta și va schimba datinile pe care ni le-a lăsat nouă Moise*” (6, 14). Sunt acuzații noi, care până în acest moment al narațiunii lucane nu fuseseră lansate împotriva Celor Doisprezece Apostoli sau a altor creștini. În epoca în care scrie Sfântul Luca, Biserica se confrunta cu un iudaism palestinian, ca entitate socio-religioasă, refractar propovăduirii creștine, un iudaism care era legat de practicarea Torei, și care pierduse templul. **Tema templului** este abordată de această dată de Sfântul Luca, ea constituind un element important în cuvântul atribuit Sfântului Ștefan. Pentru teologul și istoricul Luca, moartea Mântuitorului Hristos, neascultarea iudeilor și distrugerea templului sunt evenimente corelate între ele¹⁹⁰. Este important ca cititorul creștin să știe că distrugerea templului, acest simbol al identității și spiritualității iudaice, nu a avut consecințe pentru credința creștină: „*Cel Preaînalt nu locuiește în temple făcute de mâini omenești*” (FA 7, 48), ci în cer, unde se află Mântuitorul Hristos mort și Înviat, înălțat întru slava Tatălui (FA 7, 55).

Această cuvântare, rostită de un personaj secundar al cărții Faptelor, de către un elenist, unul dintre cei care fuseseră destinați să „*slujească la mese*”, prezintă **câteva caracteristici**. În primul rând, este cuvântarea cea mai lungă din cartea Faptelor. Date fiind împrejurările conținutul este neașteptat; acuzatul scoate în evidență unele etape din trecutul istoric al lui Israel, însă parcurgându-le în baza unei perspective cu totul particulare: *istoria lui Dumnezeu cu Avraam* (vv. 2-8), *istoria lui Dumnezeu cu Iosif* (vv. 9-16), *istoria lui Dumnezeu cu Moise* (vv. 17-43), *cortul mărturiei și construirea templului* (vv. 44-50). Acest itinerariu istoric se încheie printr-o acuzație dură a Sfântului Ștefan la adresa iudeilor (vv. 51-53). În această trecere în revistă a istoriei lui Israel lipsesc etape importante, precum cea a Judecătorilor, a regilor Saul, David și a monarhiei.

Sfântul Luca, prin cuvântarea pusă pe buzele Sfântului Ștefan, dezvoltă tema templului din Ierusalim, motiv prezent din v. 7; aceasta o face din perspectiva purtării de grijă a lui Dumnezeu față de poporul Său, în contrast cu neascultarea acestuia din urmă. Cuvântarea Sfântului Ștefan asumă tonul unui adevărat rechizitoriu.

Un alt aspect al acestei cuvântări îl constituie **absența kerygmei hristologice**, chiar dacă ea este adresată iudeilor. Vrea să fie mai degrabă o cuvântare de apărare, chiar dacă, în realitate, nu răspunde la toate acuzațiile. **Cuvântarea Sfântului Ștefan poate fi**

¹⁹⁰ cf. G. ROSSÉ, „Atti degli Apostoli...”, p. 283.

considerată¹⁹¹: a) *o cuvântare istorică sau apologetică*, deoarece prezintă o rememorare foarte concisă a istoriei lui Israel, în stil deuteronomic, descriind reacția aceluiași Israel antic la inițiativele întreprinse de Dumnezeu în favoarea sa; b) *o cuvântare didactică*, un fel de targum (o parafrază la textul biblic), deoarece interpretează Scripturile pentru autoritățile religioase iudaice care-l ascultau; c) și *o cuvântare de acuză*, deoarece îi vizează pe cei care-l ascultă ca unii care „*pururi stau împotriva Duhului Sfânt*” și sunt intoleranți față de profeții trimiși lor, după cum au fost strămoșii lor în vechime. Jumătate din cuvântare se constituie apoi într-un atac la adresa cultului adus la templu (și implicit asupra legii – vv. 38.44).

Dar, cel mai potrivit, cred că trebuie considerată a fi *o cuvântare misionară, tipică celor rostite într-o sinagogă*¹⁹², fapt care reiese din asemănările pe care le are cu omiliile sinagogale, sau cu *midrașurile* sau comentariile legate de istoria biblică.

În forma sa actuală, cuvântarea este considerată ca fiind alcătuită de Sfântul Luca pe baza unor surse documentare provenind, probabil, din tradiția Bisericii din Antiohia¹⁹³. Nu voi aprofunda problema izvoarelor, care, deși poate fi foarte interesantă, rămâne totuși la un nivel destul de ipotetic¹⁹⁴. Problema distincției între tradiția și redactarea textului a primit răspunsuri diferite din partea cercetătorilor.

M. Dibelius a dat o orientare nouă în cercetarea actuală; potrivit acestui exeget, cuvântarea provine dintr-o predică sinagogală care nara istoria lui Israel; Sfântul Luca a adaptat-o, a amplificat-o cu trăsături polemice și a inserat-o în relatarea martiriului Sfântului Ștefan. Ținând seama de tensiunile literare, de schimbările de ton (senin-polemic, narativ-declamatoriu) s-a căutat să se traseze diferitele etape ale formării sale. Indiciile dezvoltării stratificate ale acestui text pot să fie oferite de modalitățile sale evident diferite de a folosi Vechiul Testament în versiunea Septuagintei: când într-o liberă sinteză narativă, când prin citări cuvânt de cuvânt (vv. 3.5.6-7.27.32.33-34.35.37.40), când prin citări formale (vv. 42-43.48-50), când printr-o tipologie studiată (vv. 22.25.35.37). Cercetătorii, pe linia lui Dibelius, au sugerat **următoarele stadii de dezvoltare**: 1) sumarul istoric, preluat dintr-un model folosit în sinagogile elenistice; 2) adăugarea muștrărilor cu caracter penitențial, concentrate în vv. 39-42a și 51-53, și derivate, prin intervenția unor comentatori creștini prelucani, dintr-o tradiție parenetic-deuteronomistă, reflectată, de altfel, în cuvintele obișnuite ale

¹⁹¹ cf. J. A. FITZMYER, „Gli Atti...”, p. 365.

¹⁹² cf. H.-W. NEUDORFER, “The Speech of Stephen”, în I. H. MARSHALL, D. PETERSON (eds.), *Witness to the Gospel. The Theology of Acts* (Michigan / Cambridge, 1998), p. 276.

¹⁹³ cf. J. A. FITZMYER, „Gli Atti...”, p. 366.

¹⁹⁴ Pentru un bun rezumat al diferitelor ipoteze vezi G. SCHNEIDER, “Gli Atti degli Apostoli...”, I, pp. 621-630; cf. și S. LÉGASSE, *Stephanos. Histoire et discours d'Étienne dans les Actes des Apôtres* (LD 147; Paris, 1992), pp. 168-173.

Mântuitorului (Lc 11, 47-51; 13, 34-35); 3) tipologia profetului mozaic întărită de citările formale din Vechiul Testament (vv. 42b-43.48b-50), introduse în scrierile Sfântului Luca și comentate potrivit celor mai ample rezonanțe ale istoriei sale¹⁹⁵.

2. Textul și structura sa

Comentatorii subîmpart sau structurează textul cuvântării Sfântului Ștefan în diferite feluri. În cea mai mare parte a cazurilor, între un *prolog* (v. 2a) și un *epilog* (vv. 51-53), textul este împărțit în patru părți:

1. *istoria lui Avraam* (vv. 2-8);
2. *istoria lui Iosif* (vv. 9-16);
3. *istoria lui Moise* (vv. 17-43);
4. *istoria faptelor care încep cu ridicarea Cortului Mărturiei în pustiu până la zidirea Templul lui Solomon* (vv. 44-50)¹⁹⁶.

Există exegeți care propun o structurare a textului, considerat o unitate literară, în baza regulilor retoricii, care erau respectate în arta oratorică a antichității clasice¹⁹⁷. Tensiunile literare, schimbarea tonului, nu mai sunt văzute ca o ruptură în urzeala expunerii, ci ca indicii ale unor surse documentare sau etape noi în istoria stratificării și formării textului, ca treceri de la un moment oratoric la altul. Din punct de vedere logic, într-o astfel de analiză sunt subliniate numeroasele corespondențe stilistice și tematice dintre cuvântare și contextul în care este inserată, precum și dintre cuvântare și celelalte părți ale cărții, și sunt evidențiate caracteristicile teologiei Sfântului Luca. Se renunță astfel la căutarea unor trăsături ale teologiei elenistice, caracteristice grupului Sfântului Ștefan.

J. Dupont împarte textul cuvântării astfel:

1. *narratio* (vv. 2b-34), expunerea este plasată între *două teofanii* (vv. 2-4 și 30-34); este o relatare obiectivă a unei serii de evenimente din trecutul lui Israel, caracteristică stilului unei *narratio*, fără să prezinte indicii ale unor surse documentare;
2. v. 35 este un verset de tranziție și introduce *argumentatio* (vv. 35-50), al cărei scop este acela de a convinge auditoriul. Există *două părți* care se încheie fiecare, la rândul ei, cu un cuvânt al lui Dumnezeu: lucrarea lui Dumnezeu, prin intermediul

¹⁹⁵ cf. R. J. DILLON, „Acts...”, 44, p. 45.

¹⁹⁶ Această structură a fost propusă în teza sa de doctorat de către J. J. KILGALLAN, *The Stephen Speech. A Literary and Redactional Study of Acts 7, 2-53* în (AnBib 67; Roma, 1976) și a fost urmată cu mici variații de către mulți exegeți.

¹⁹⁷ cf. J. DUPONT, „La structure oratoire du discours d'Étienne” în *Bib* 66 (1985), pp. 153-167 ; cf. și S. LÉGASSE, „Stephanos ...”, pp. 17-94.

lui Moise, se izbește de neascultarea și nesupunerea lui Israel (**vv. 35-43**); cea de a doua parte prezintă istoria faptelor de la ridicarea Cortului în pustie și până la zidirea Templului (**vv. 44-50**);

3. Peroratio (vv. 51-53): o acuzație violentă.

Exordiuul inițial este foarte scurt și constă din primele cuvinte ale Sfântului Ștefan în v. 2a. El urmărește să capteze simpatia ascultătorilor. Punctul focalizator al cuvântării, potrivit lui Dupont, îl constituie vv. 6-7, care schițează planul lui Dumnezeu (v. 7a, cf. vv. 23-43; v. 7b, cf. vv. 44-50).

Intenția principală a redactorului care a alcătuit cuvântarea nu trebuie căutată în planul istoric: Sfântul Luca nu vrea să se refere la teologia eleniștilor și cu atât mai puțin să reproducă cuvântarea reală a Sfântului Ștefan (chiar dacă amintește prezența lui Saul) sau să se folosească de vreo tehnică narativă ca să-l facă pe protagonist să-și asume apărarea în fața acuzațiilor aduse de martorii mincinoși. Intenția principală a Sfântului Luca este aceea de a expune cititorului propriile idei.

Scriind după anul 70 și expunându-și ideile în lumina istoriei lui Israel în cheie deuteronomistă, Sfântul Luca interpretează din punct de vedere creștin experiența Bisericii în relație cu poporul ales. El vede o legătură între moartea lui Iisus, distrugerea templului și creșterea unui nou popor al lui Dumnezeu din care fac parte atât iudeii, cât și păgânii, ceea ce presupune însă dezbinarea lui Israel însuși.

De aici și importanța acordată templului: el simbolizează prezența prin excelență a lui Dumnezeu în mijlocul poporului Său, și deci identitatea lui Israel ca popor al lui Dumnezeu, limitat de propriile granițe geografice și religioase. Distrugerea templului a constituit semnul că Dumnezeu nu mai locuiește într-o casă făcută din pietre: semn deci al faptului că iudaismul a fost depășit ca entitate închisă în ea însăși. În mod indirect, Sfântul Luca vede în distrugerea templului din Ierusalim confirmarea legitimității misiunii universale a Bisericii.

Iar din perspectiva cărții Faptele Apostolilor, tocmai odată cu martiriul Sfântului Ștefan începe iradierea și propovăduirea Evangheliei în afara hotarelor Cetății Sfinte. Noul popor al lui Dumnezeu dobândește o dimensiune care o va depăși pe cea a Israelului istoric.

Istoria lui Avraam (vv. 2-8)

Iar el a zis:

Bărbați frați și părinți, ascultați!

*Dumnezeul slavei S-a arătat părintelui nostru Avraam,
când era în Mesopotamia, mai înainte de a locui în Haran, (v. 2)*

Și a zis către el:

*Ieși din pământul tău și din rudenia ta
și vino în pământul pe care ți-l voi arăta. (v. 3)*

Atunci, ieșind din pământul caldeilor, a locuit în Haran.

Iar de acolo, după moartea tatălui său, l-a strămutat în această țară, în care locuiți voi acum. (v. 4)

Și nu i-a dat moștenire în ea nici o palmă de pământ, ci i-a făgăduit că i-o va da lui spre stăpânire și urmașilor lui după el, neavând el copil. (v. 5)

Și Dumnezeu a vorbit astfel:

“Urmașii lui vor fi străini în pământ străin,

și acolo îi vor robi

și-i vor asupri patru sute de ani. (v. 6)

Și pe poporul la care vor fi robi, Eu îl voi judeca

– a zis Dumnezeu –

***iar după acestea vor ieși și-Mi vor sluji Mie în locul acesta”.* (v. 7)**

Și i-a dat legământul tăierii împrejur;

și așa a născut pe Isaac

și l-a tăiat împrejur a opta zi;

și Isaac a născut pe Iacov

și Iacov pe cei doisprezece patriarhi. (v. 8)

Istoria lui Iosif (vv. 9-16)

Și patriarhii, pizmuind pe Iosif, l-au vândut în Egipt;

dar Dumnezeu era cu el, (v. 9)

Și l-a scos din toate necazurile lui

și i-a dat lui har și înțelepciune înaintea lui Faraon, regele Egiptului,

iar acesta l-a pus mai mare peste Egipt și peste toată casa lui. (v. 10)

Și a venit foamete peste tot Egiptul și peste Canaan, și strâmtorare mare,

și părinții noștri nu mai găseau hrană. (v. 11)

Și Iacov,

auzind că este grâu în Egipt,

a trimis pe părinții noștri întâia oară. (v. 12)

Iar a doua oară Iosif s-a făcut cunoscut fraților săi

și Faraon a aflat neamul lui Iosif. (v. 13)

Și Iosif, trimițând, a chemat pe Iacov, tatăl său, și toată rudenia sa,

cu șaptezeci și cinci de suflete. (v. 14)

Și Iacov s-a coborât în Egipt;

și a murit și el și părinții noștri; (v. 15)

Și au fost strămutați la Sichem

și au fost puși în mormântul

pe care Avraam l-a cumpărat cu preț de argint, de la fiii lui Emor, în Sichem; (v. 16)

Istoria lui Moise (vv. 17-43)

Dar cum se apropia vremea făgăduinței

pentru care s-a jurat Dumnezeu lui Avraam,

a crescut poporul

și s-a înmulțit în Egipt, (v. 17)

Până când s-a ridicat peste Egipt alt rege,

care nu știa de Iosif. (v. 18)

Acesta, purtându-se ca un viclean cu neamul nostru,

a asuprit pe părinții noștri să-și lepede pruncii lor,

ca să nu mai trăiască. (v. 19)
În vremea aceea s-a născut Moise
și era plăcut lui Dumnezeu.
Și trei luni a fost hrănit în casa tatălui său. (v. 20)
Și, fiind lepădat, l-a luat fiica lui Faraon
și l-a crescut ca pe un fiu al ei. (v. 21)
Și a fost învățat Moise în toată înțelepciunea egiptenilor
și era puternic în cuvintele și în faptele lui. (v. 22)
Iar când a împlinit patruzeci de ani,
și-a pus în gând să cerceteze pe frații săi, fiii lui Israel. (v. 23)
Și văzând pe unul dintre ei că suferă strâmbătate,
l-a apărut
și, omorând pe egiptean,
a răzbunat pe cel asuprit. (v. 24)
Și el credea că frații săi vor pricepe că Dumnezeu, prin mâna lui, le dăruiește
izbăvire, dar ei n-au înțeles. (v. 25)
Și a doua zi s-a arătat unora
care se băteau
și i-a îndemnat la pace, zicând:
Bărbaților, sunteți frați.
De ce vă faceți rău unul altuia? (v. 26)
Dar cel ce asuprea pe aproapele l-a îmbrâncit, zicând:
Cine te-a pus pe tine domn și judecător peste noi? (v. 27)
Nu cumva vrei să mă omori, cum ai omorât ieri pe egiptean? (v. 28)
La acest cuvânt, Moise a fugit
și a trăit ca străin în țara Madian,
unde a născut doi fii. (v. 29)
Și după ce s-au împlinit patruzeci de ani,
îngerul Domnului i s-a arătat în pustiul Muntelui Sinai, în flacăra focului unui rug. (v. 30)
Iar Moise, văzând, s-a minunat de vedenie,
dar când s-a apropiat ca să ia seama mai bine,
a fost glasul Domnului către el: (v. 31)
**“Eu sunt Dumnezeuul părinților tăi, Dumnezeuul lui Avraam și Dumnezeuul lui Isaac
și Dumnezeuul lui Iacov”.**
Și Moise, tremurând, nu îndrăznește să privească; (v. 32)
Iar Domnul i-a zis:
**“Dezleagă încălțăminte picioarelor tale,
căci locul pe care stai este pământ sfânt. (v. 33)
Privind, am văzut asuprirea poporului Meu în Egipt
și suspinul lor l-am auzit
și M-am pogorât ca să-i scot.
Și acum vino, să te trimit în Egipt”.** (v. 34)
Pe Moise acesta de care s-au lepădat, zicând:
Cine te-a pus pe tine domn și judecător?,
pe acesta l-a trimis Dumnezeu domn și răscumpărător,
prin mâna îngerului care i se arătase lui în rug. (v. 35)
Acesta i-a scos afară,
făcând minuni și semne în țara Egiptului și în Marea Roșie și în pustie, timp de
patruzeci de ani. (v. 36)

Acesta este Moise, cel ce a zis fiilor lui Israel:

“Proroc ca mine vă va ridica Dumnezeu din frații voștri; pe EL să-L ascultați”. (v. 37)

Acesta este cel ce a fost la adunarea în pustie, cu îngerul care i-a vorbit pe Muntele Sinai și cu părinții noștri,

primind cuvinte de viață ca să ni le dea nouă. (v. 38)

De acesta n-au voit să asculte părinții noștri,
ci l-au lepădat

și inimile lor s-au întors către Egipt, (v. 39)

Zicând lui Aaron:

“Fă-ne dumnezei care să meargă înaintea noastră;

căci acestui Moise,

care ne-a scos din țara Egiptului,

nu știm ce i s-a întâmplat”. (v. 40)

Și au făcut, în zilele acelea, un vițel

și au adus idolului jertfă

și se veseleau de lucrurile mâinilor lor. (v. 41)

Și S-a întors Dumnezeu

și i-a dat pe ei să slujească oștirii cerului,

precum este scris în cartea proorocilor:

**“Adus-ați voi Mie, casă a lui Israel, timp de patruzeci de ani, în pustie,
junghieri și jertfe? (v. 42)**

**Și ați purtat cortul lui Moloh și steaua dumnezeului vostru Remfan, chipurile pe
care le-ați făcut, ca să vă închinați la ele!**

De aceea vă voi strămuta dincolo de Babilon”. (v. 43)

**Istoria evenimentelor care încep cu ridicarea Cortului Mărturiei în pustiu până
la zidirea Templul lui Solomon (vv. 44-50)**

Părinții noștri aveau în pustie cortul mărturiei,

precum orânduise Cel ce a vorbit cu Moise,

ca să-l facă după chipul pe care îl văzuse; (v. 44)

Și pe acesta primindu-l,

părinții noștri l-au adus cu Iosua

în țara stăpânită de neamuri, pe care Dumnezeu le-a izgonit din fața părinților noștri,
până în zilele lui David, (v. 45)

Care a aflat har înaintea lui Dumnezeu

și a cerut să găsească un locaș pentru Dumnezeul lui Iacov. (v. 46)

Iar Solomon I-a zidit Lui casă, (v. 47)

Dar Cel Preaînalt nu locuiește în temple făcute de mâini,
precum zice prorocul: (v. 48)

“Cerul este tronul Meu

și pământul așternut picioarelor Mele.

Ce casă Îmi veți zidi Mie? – zice Domnul –

sau care este locul odihnei Mele? (v. 49)

Nu mâna Mea a făcut toate acestea?” (v. 50)

Epilog (vv. 51-53)

Voi cei tari în cerbice și netăiați împrejur la inimă și la urechi,
voi pururea stați împotriva Duhului Sfânt,

precum părinții voștri, așa și voi! (v. 51)

Pe care dintre prooroci nu l-au prigonit părinții voștri?

*Și au ucis pe cei ce au vestit mai dinainte sosirea Celui Drept,
ai Cărui vânzători și ucigași v-ați făcut voi acum, (v. 52)*

*Voi, care ați primit Legea întru rânduiești de la îngeri
și n-ați păzit-o! (v. 53)*

3. Analiza mesajului

Conținutul acestei cuvântări, care ocupă aproximativ 5% din textul cărții Faptele Apostolilor, necesită o mai mare atenție datorită problemelor pe care le ridică exegeza textului. De aceea mă voi mulțumi să urmez modul liniar al expunerii textului, încercând să subliniez elementele fundamentale ale interpretării critice a „istoriei părinților” pe care Sfântul Ștefan o propune membrilor sinedrului. **Rolul acestei cuvântări**, potrivit contextului în care este plasată, este acela de a interpreta schimbarea care s-a produs în istoria creștinismului primar¹⁹⁸. O dată cu proclamarea Evangheliei și cu noul mod de a interpreta Scripturile ebraice ale Vechiului Testament s-a produs și un nou început în istoria mântuirii. Sfântul Ștefan vrea să sublinieze că, prin venirea lui Hristos templul și legea mozaică și-au împlinit rolul lor. Distrugerea templului și a „*datinilor*” (cf. 6, 14b) care erau legate de el, precum și rolul legii de a fi „*pedagog către Hristos*”, au evidențiat și faptul că s-a încheiat rolul „*bătrânilor și cărturarilor*” (6, 12), precum și al sinedrului.

Din această perspectivă, cuvântarea se dovedește a fi un montaj abil de expresii biblice scoase din cărțile care vorbesc despre aceste personaje, cu scopul de a atrage atenția asupra a ceea ce templul și legea înseamnă înaintea lui Dumnezeu.

Interpretarea pe care Sfântul Ștefan o face istoriei biblice seamănă cu ceea ce teologii numesc *progresul dumnezeieștii revelații*: legea mozaică, templul, țara făgăduinței despre care vorbește Vechiul Testament sunt evaluate de Sfântul Ștefan ca realități incomplete în ele însele, vremelnice și deci destinate să i-a sfârșit. Ele au avut o valoare prefigurativă, tipologică deoarece au vorbit despre Hristos. Atât legea, cât și templul trebuie considerate nu în ele însele, izolate și aproape personificate, ci în cadrul planului lui Dumnezeu, în secvența celor două momente (Vechiul și Noul Testament) și două moduri (de la *typos* la *antitypos*), potrivit ritmurilor unei revelații progresive, care subînțelege o instanță pedagogică. Cine nu intră în această logică ajunge să închidă în ea însăși orice posibilitate de înțelegere a ceea ce, prin intermediul legii și al templului, Dumnezeu vroia să descopere, să nu mai reușească să recunoască momentul potrivit, *kairós*-ul lui Dumnezeu, ziua mântuirii; ajunge să

¹⁹⁸ cf. J. DUPONT, *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli* (Bologna, 1984), p. 91.

materializeze instituții care, potrivit revelației, au rolul de a prefigura și pregăti realități viitoare care să le desăvârșească însemnătatea.

Această dinamică trebuie avută în considerație când se are în vedere raportul dintre Vechiul și Noul Testament, când în lumina „noului legământ” se dorește recuperarea sensului (potrivit dublei accepțiuni de însemnătate și orientare) „vechiului legământ”. Această viziune a Sfântului Ștefan este consonantă cu interpretarea Vechiului Testament dată și de Sfântul Pavel (cf. Gal 4, 21-31), însă, în particular, cu prima parte a Epistolei către Evrei (Evr 1, 5 – 9, 10), în care este recunoscută valoarea prefigurativă a lui Moise, a preoției mozaice, a jertfelor rituale, a cultului, templului, cu atât mai mult cu cât „primul legământ” pe care se întemeia adevărul lor îl viza pe Hristos. De aceea, în prezent „*Hristos a venit ca Arhiereu al bunătăților viitoare*”, iar „*chipurile celor din ceruri*” (Evr 9, 11a și v. 23) și-au îndeplinit rolul lor.

Sfântul Ștefan interpretează istoria biblică și din perspectiva necredinței lui Israel față de Dumnezeu și a neascultării față de legea lui Moise. Cine crede precum el în Hristos, participă la istoria mântuirii pe care Vechiul Testament o ilustrează și prefigurează și care acum și-a atins desăvârșirea prin venirea Profetului cel Mare, asemenea lui Moise (Deut 18, 15; cf. FA 3, 22-23 și 7, 37).

3.1. Istoria lui Avraam (vv. 2-8)

Când arhiereul îi poruncește Sfântului Ștefan să răspundă acuzațiilor aduse, acesta din urmă face o incursiune în istoria „*părinților*” pentru a scoate în evidență legătura care a existat dintru început între Dumnezeu și poporul său. Scopul acestei rememorări istorice este acela de a ilumina situația în care se afla poporul ales de Dumnezeu (legea sa), și care era slujirea sau cultul care se aștepta de la el în fața neamurilor păgâne. Pentru fiecare creștin care vrea să depășească ideologia religioasă, modul cel mai potrivit pentru a da răspuns celor care-i cer socoteală despre nădejdea sa (cf. 1 Ptr 3, 15) constă în a relata istoria experienței cunoașterii lui Dumnezeu. Experiența legăturii omului cu Dumnezeu se întemeiază pe trei puncte fundamentale: legământ – păcat – iertare; acestea stau și la baza raportului lui Israel cu Dumnezeu, și, mai apoi, al Bisericii cu Hristos.

După *exordium*-ul din v. 2a, care are rolul de a atrage atenția și simpatia ascultătorilor, Sfântul Ștefan începe nararea istoriei mântuirii cu **momentul teofaniei și chemării lui Avraam** de către „*Dumnezeul slavei*”, când se afla în Mesopotamia, într-o țară păgână. Inițiativa îi aparține „*Dumnezeului slavei*” (Ὁ θεὸς τῆς δόξης), Care S-a arătat, revelat (ὤφθη) lui Avraam invitându-l la un *exod*, cu perspectiva de a ajunge într-o țară pe care i-o

făgăduiește. Avraam nu avea fii când Dumnezeu i s-a revelat, însă Dumnezeu îi făgăduiește că va deveni „*tată a mulțime de neamuri*”, după cum indică schimbarea numelui său (Gen 17, 4-5), și-l invită spre țara locuită actualmente de poporul lui Israel: „*Ieși!*” (v. 3). El trebui să facă un pas: să iasă din ale sale și să renunțe la tot ceea ce îl reținea în Mesopotamia. Versetul 3 subliniază actualitatea invitației: această ieșire trebuie să se realizeze încă astăzi. Este necesară depășirea propriilor scheme mentale, ieșirea din ceea ce ne robește pe fiecare.

Făgăduința lui Dumnezeu se referea atât la *pământ*, cât și la *descendență*. Însă Avraam a rămas un străin (παροικος) în acea țară, pe care a deținut-o numai la nivel de promisiune. Avraam deci nu a primit nici o moștenire personală în țara Canaanului: „*nici o palmă de pământ*” (v. 5). Tatăl său, de fapt, murise în Haran, fără nici o proprietate. Descendenții lui Avraam vor locui în pământ străin, adică în Egipt, 400 de ani. Pentru a sublinia importanța conținutului versetului 7, Sfântul Luca îi atribuie lui Dumnezeu însuși hotărârea de a judeca Egiptul, aluzie la plăgile și pedepsele prin care i-a constrâns pe egipteni ca să-i lase pe evrei să iasă din țara robiei. Un exod care era prevăzut, deoarece Dumnezeu nu și-a uitat făgăduința; deja este pre-anunțat rolul lui Moise potrivit planului dumnezeiesc.

În v. 7 observăm o schimbare adusă citării din Exod 3, 12, unde Dumnezeu îi zice lui Moise, pe muntele Horeb: „*vă veți închina lui Dumnezeu în muntele acesta*”. Textul Faptelor spune „*în locul acesta*” (7, 7). Avraam lasă pământul său, devenind un itinerant, ca pe Dumnezeu să-L „*slujească în locul acesta*”. Cititorul înțelege astfel că slujirea și cultul adus lui Dumnezeu nu este legat de un loc determinat. Peregrinarea lui Avraam constituia un motiv important pentru iudeii din diaspora, care veneau să se închine lui Dumnezeu „*în locul acesta*”, adică în templul din Ierusalim. Deci, „*făgăduința*” lui Dumnezeu a fost făcută lui Avraam în vremea peregrinării sale, când încă nu se stabilise în Canaan (cf. Gen 11, 32; 15, 7). Când făgăduința i-a fost făcută, Avraam nu avea nici țară, nici descendență proprie, însă ea a început să se contureze începând cu nașterea lui Isaac, prin intermediul căruia Avraam a devenit părintele „*patriarhilor*” și a unei „*descendențe*” numeroase.

Sfântul Luca creionează în această primă secțiune chipul lui Avraam, potrivit propriei sale viziuni teologice. Patriarhul se află la originea istoriei mântuirii și este prezentat în această dimensiune istorică, tipic lucană: Avraam nu este considerat modelul omului credincios, chiar dacă ascultarea sa este presupusă; el este depozitarul făgăduințelor dumnezeiești pentru urmașii săi, făgăduințe care se împlinesc puțin câte puțin în istorie și totuși nu întru-totul, deoarece se deschid unui orizont de desăvârșire universală și definitivă

posibilă în Biserică: țara făgăduinței trebuie să includă toate neamurile (legitimarea misiunii în afara Palestinei), iar adevăratul cult nu poate fi limitat la zona templului din Ierusalim.

Dumnezeu însă i-a dat lui Avraam „legământul tăierii împrejur” (v. 8; cf. Gen 17, 10-14) prin care sunt reafirmate făgăduințele legate de *descendența* sa și de *cultul* pe care va trebui să-l aducă lui Dumnezeu „în locul acesta” (v. 7). Circumcizia sau tăierea împrejur constituie semnul legământului cu Dumnezeu și al identității israeliților ca fii ai lui Avraam. Ea a devenit factorul vizibil al continuității istorice și a fost transmisă din generație în generație. La fel ca darul pământului, al templului, și ritul circumciziei, chiar dacă trecător, este văzut de Sfântul Luca în mod pozitiv. Răul stă în „netăierea împrejur a inimii” (cf. v. 51).

3.2. Istoria lui Iosif (vv. 9-16)

Cuvântarea își continuă *narația (narratio)* printr-o secvență dedicată lui Iosif. Sfântul Ștefan rezumă înaintea membrilor sinedrului istoria lui Iosif și a fraților săi (cf. Gen 37-50), fără să citeze un text anume. Numele său înseamnă „cel ce crește” (cf. Gen 49, 22). El simbolizează creșterea poporului (v. 17), care se înmulțea cu repeziciune într-o țară străină (cf. Exod 1, 6-7). Iosif apare imediat ca un om contestat, pe care frații săi l-au renegat din cauza „geloziei”, l-au invidiat pentru că „Dumnezeu era cu el” (v. 9; cf. Gen 39, 2.3.21.24), chiar și în condiția sa de sclav și prizonier. Sfântul Ștefan afirmă că pe Iosif „l-au vândut în Egipt” (v. 9; cf. Gen 37, 27-28) însă Dumnezeu „i-a dat har și înțelepciune” (v. 10) înaintea Faraonului, iar acolo, în țară străină, el s-a bucurat de recunoașterea Faraonului, care l-a numit guvernator al Egiptului și al casei sale, precum și administratorul general pe probleme alimentare, un fel de reformator al sistemului agricol (cf. Gen 41, 40-44)¹⁹⁹. Datorită poziției sale, Iosif a reușit să garanteze supraviețuirea „neamului său; γένος” (v. 13; cf. Gen 45, 16), salvându-l de la „foamete” (χορτάσματα). Se conturează aici o **interpretare tipologică**, pe care cititorul creștin o poate intui: **Iosif plin de har și înțelepciune, Iosif salvatorul fraților săi nerecunoscători, nu este oare o prefigurare a lui Hristos**²⁰⁰? Este astfel insinuat de către autor rolul lui Iisus, înălțat de-a dreapta Tatălui ca „Stăpânitor și Mântuitor” (FA 5, 31). S. Légasse consideră că exegeza nu trebuie să vadă aici o aluziei hristologice și să nu accentueze rolul de salvator al lui Iosif; în timpul foametei, spune exegetul francez, Iosif nu a intervenit ca să-i salveze de la foamete pe ai săi, ci ca ei să vină în Egipt²⁰¹. Iacov, precum Avraam (Gen 12, 10), „a coborât în Egipt” (Gen 46, 5-7), într-o țară străină, însoțit de 75 de

¹⁹⁹ cf. Ph. BOSSUYT, J. RADERMAKERS, “Lettura pastorale degli Atti...”, p. 299.

²⁰⁰ cf. Ch. L'ÉPLATTENIER, „Atti degli...”, p. 91.

²⁰¹ cf. S. LÉGASSE, „Stephanos ...”, p. 34.

persoane, toți descendenții lui Avraam, ca semn al fecundității legată de circumcizie. Merită remarcată importanța acordată de autor Egiptului ca țară care oferă ospitalitate și protecție lui Israel într-un moment de suferință, probabil că dintr-o perspectivă universalistă apropiată de cea descrisă de Isaia în 19, 18-22.

Versetele 15 și 16 sunt surprinzătoare deoarece combină două tradiții despre locul mormintelor patriarhilor. Sfântul Ștefan afirmă: când părinții noștri au murit „*au fost strămutați la Sichem și au fost puși în mormântul pe care Avraam l-a cumpărat cu preț de argint, de la fiii lui Emor, în Sichem*” (v. 16). Relatarea din cartea Genezei acordă o importanță particulară tradiției despre înmormântarea patriarhilor: dobândirea unui mormânt constituie un zălog al viitoareii posedări a pământului care fusese făgăduit de Dumnezeu și în care descendenții lui Avraam nu sunt decât niște nomazi străini. Însă, potrivit textului din Gen 50, 7-13, Iosif „s-a suit” să-l îngroape pe tatăl său, Iacob, în peștera din Macpela, pe care Avraam o cumpărase de la Efron hititul în apropiere de Hebron (Gen 23), și în care fuseseră înmormântați Sara, Avraam și Isaac. Sfântul Ștefan pare să amestece cele două tradiții: în Iosua 24, 32 se istorisește de fapt că, după cucerirea Canaanului, osemintele lui Iosif au fost înmormântate la Sichem, „*în partea de țarină pe care o cumpărase Iacov de la fiii lui Hemor*”. Sichem era localitatea în care Iacob ridicase un altar Dumnezeului lui Israel (Gen 33, 20). Acesta a devenit primul „loc de cult” al confederației israelite, unde Iosua, după intrarea în pământul făgăduinței, a convocat triburile lui Israel pentru a încheia legământul de la Sichem, un legământ cu caracter politic și religios în același timp (Iosua 24, 25; cf. 8, 30-35), și unde poporul s-a angajat „*să slujească Domnului*” și „*să asculte glasul Lui*” (Iosua 24, 24). Dacă ar fi vorba de o cuvântare improvizată ad-hoc, ne-am putea gândi la o simplă confuzie sau la o eroare de memorie. Această ipoteză însă este puțin plauzibilă în fața unui text construit cu atâta grijă. Pare mai degrabă că localizarea la Sichem a mormântului tuturor patriarhilor, inclusiv cel al lui Avraam, este dictată de o intenție polemică, care l-a determinat pe Sfântul Luca să se folosească de o tradiție samaritană²⁰². Sfântul Ștefan declară înaintea judecătorilor săi din sinedriu că adevăratul memorial al strămoșilor lor nu se găsește în ortodoxa Iudee, ci în pământul acelei Samarii pe care ei o defineau ținut al ereticilor și bastarzilor!

Cititorul Faptelor găsește aici anticipat ceea ce va urma istorisit în capitolul 8: primul exod al creștinilor din Ierusalim care-i va purta tocmai în acea regiune sincretistă care era Samaria.

²⁰² Ch. L'ÉPLATENNIER, *Gli Atti degli Apostoli. Quadro delle origini cristiane* (Bologna, 1990), pp. 77-78.

Din aceste două prime tablouri ale istoriei lui Israel, potrivit reconstituirii Sfântului Ștefan, autorul a vrut să sublinieze că Dumnezeu s-a revelat în mod constant poporului Său prin rupturi și dezrădăcinări, și că multe evenimente decisive au avut loc în pământ străin: poporul făgăduinței a fost un popor rătăcitor. Instalarea sa într-un pământ care aparține altora constituie semnul mării diaspore²⁰³. În acest punct, Sfântul Ștefan se oprește pe larg asupra istoriei lui Moise, care „se apropie de vremea făgăduinței pentru care s-a jurat Dumnezeu lui Avraam” (v. 17).

3.3. Istoria lui Moise (vv. 17-43)

Istoria lui Moise constituie partea principală și centrală a cuvântării și ea poate fi subîmpărțită în trei părți, potrivit celor trei perioade de 40 de ani fiecare (vv. 23.30.36): *perioada egipteană* (vv. 17-22), *fuga în țara Madian* (vv. 23-29), *vocația-revelația din pustiul Sinai* (vv. 30-34)²⁰⁴. Potrivit modelului retoric propus de Dupont și urmat de Légasse, vv. 17-34 corespund celei de a doua părți a *narației*. Această structură retorică evidențiază rolul v. 35, care introduce prima parte a argumentării (*argumentatio*) (vv. 35-43), care se distinge față de *narratio* prin schimbarea stilului și tonului.

Perioada egipteană (vv. 17-22) rezumă, fără referiri precise la textul biblic, relatarea din capitolele 1 - 2 din cartea Exodului, care descriu creșterea poporului lui Israel în Egipt, persecuția dezlănțuită de un faraon²⁰⁵ care nu-l cunoscuse pe Iosif, nașterea lui Moise și educația primită de către acesta din partea fiicei faraonului înseși. Trebuie evidențiate unele elemente: „poporul a crescut și s-a înmulțit” (v. 17) precum Biserica potrivit, FA 6, 1.7. În Egipt, în țară străină, „neamul: *génos*” lui Israel devine un popor (*ho laós*), poporul binecuvântat de Dumnezeu, descendent al lui Iacob și familiei sale, care trăiește oprimat și persecutat. Moise este caracterizat ca fiind „*plăcut lui Dumnezeu*; ἀστεῖος τῷ θεῷ”²⁰⁶, iar inițierea sa în „*înțelepciunea egiptenilor*” nu este menționată în mod explicit în cartea Exodului, însă este subliniată de comentariile tradiției rabinice. Sfântul Luca expune copilăria lui Moise potrivit triadei stereotipe, cunoscută de biografiile clasice: nașterea – creșterea – educația, pe care o reia și în FA 22, 3, când schițează tinerețea Sfântului Pavel²⁰⁷.

²⁰³ cf. J. A. FITZMYER, „Gli Atti...”, p. 367.

²⁰⁴ cf. Ph. BOSSUYT, J. RADERMAKERS, „Lettura pastorale degli Atti...”, pp. 300-304.

²⁰⁵ Probabil Seti I (1308-1290 î. Hr.) din a 18^a dinastie egipteană, care a mutat capitala regatului de la Teba din Egiptul de Sus în regiunea din Delta Nilului, cu speranța de a controla zona Asiei Occidentale; sau Ramses II (1290-1224 î. Hr.) sub care au continuat lucrările de construcție a noii capitale întemeiată de Seti I și în timpul căruia evreii au fost supuși unui program de genocid sistematic.

²⁰⁶ Expresia *asteios tō theō* trebuie înțeleasă în sensul unui dativ etic, „*frumos înaintea lui Dumnezeu*”. Expresia subliniază providența divină care are grijă de prunc într-un mod cu totul deosebit. Frumusețea sa excepțională constituie semnul vocației sale (cf. Evr 11, 23).

²⁰⁷ G. SCHNEIDER, „Gli Atti degli Apostoli...”, I, p. 639.

Sfântul Luca adaugă, pentru a completa portretul, că Moise era „*puternic în cuvintele și faptele lui*”, deci pregătit pentru misiunea sa de a desăvârși făgăduința făcută de Dumnezeu lui Avraam: să elibereze poporul din sclavia egipteană (cf. v. 7). Această imagine a lui Moise, ca fiind puternic în cuvânt și în faptă, contrastează cu cea prezentată de Exod 4, 10, unde se afirmă că era lipsit de orice capacitate oratorică, incapabil să țină discursuri elocvente.

Textul Faptelor introduce în v. 22 un element nou prin această expresie - „*puternic în cuvintele și faptele lui*” - pe care Sfântul Luca o folosește când vorbește despre întâlnirea Mântuitorului cu drumeții înspre Emaus (cf. Lc 24). Este clar că autorul propune cititorului său o **interpretare tipologică a lui Moise**, care este văzut ca profetul care-l prefigura pe Hristos (cf. Lc 24, 19). Moise prefigura așteptarea profetului asemenea lui²⁰⁸. Această „*înțelepciune*”, dobândită dintr-o cultură profană, nu este încă rodul Duhului Sfânt de care este plin Sfântul Ștefan (6, 10), nu constă în „*harul*” prin care Sfântul Ștefan făcea semne și minuni (6, 8). Moise este stăpânit de sensul dreptății, însă nu știe bine cum să-l traducă în practică, și se manifestă violent.

Fuga în țara Madian (vv. 23-29) la vârsta de 40 de ani încheie prima perioadă a vieții lui Moise și începe pe cea de a doua: prima „*cercetare*” a poporului său și perioada de ședere în Madian. Această a doua perioadă a vieții sale este caracterizată de un prim *exod* care este o fugă: în urma unei inițiative nefericite, el este constrâns să caute refugiu într-o *țară străină*, în țara Madian. Istoria este cunoscută. Simțindu-se solidar cu frații săi oprimați, animat de intenții bune, Moise s-a hotărât „*să-i cerceteze; ἐπισκέψασθαι*” (v. 23). În Exod 3, 16 se spune că Dumnezeu „*a cercetat*” poporul Său pentru a-l elibera: Moise crede că este un instrument al lui Dumnezeu pentru „*a-i izbăvi*” pe frații săi (v. 25). Moise însă nu a fost încă chemat și nici investit cu o astfel de misiune, și nu reușește decât să comită o omucidere! Dorind să-și asume rolul de reconciliator și predicator moral, este respins printr-o întrebare batjocoritoare formulată de către un israelit: „*Cine te-a pus pe tine domn (ἄρχοντα) și judecător (δικαστήν) peste noi?*” (v. 27). Sfântul Luca întrerupe momentan narațiunea istorică, inserând reflecții personale cu scopul de a da interpretarea sa gestului lui Moise. Uciderea egipteanului este un act de „*izbăvire*” (σοτηρία), un semn grație căruia evreii ar fi trebuit să înțeleagă că Dumnezeu lucrează prin intermediul profetului Său: „*Și el credea că frații săi vor pricepe că Dumnezeu, prin mâna lui, le dăruiește izbăvire, dar ei n-au înțeles*” (v. 25).

²⁰⁸ cf. G. ROSSÉ, “Atti degli Apostoli...”, p. 309.

Trei aspecte merită subliniate în acest verset: *teocentrismul* (Dumnezeu este destinatarul: ὁ θεὸς), *mijlocirea omenească* (Moise: διὰ χειρὸς αὐτοῦ) și *scopul mântuitor* (δίδωσιν σωτηρίαν)²⁰⁹. Însă Israel nu l-a înțeles. Sfântul Luca vrea să evidențieze misiunea dumnezeiască a lui Moise și, prin contrast, împietrirea inimii israeliților. În acest sens, naratorul îi aplică lui Moise *schema de contrast*²¹⁰ folosită în expunerea kerygmei hristologice (cf. FA 2, 22 ș.u.; 3, 13 etc.). Moise este mai mult decât un judecător, decât un legislator, decât un profet. El a fost instituit de Dumnezeu, în urma revelației de la Sinai, *conducător*; ἄρχωντα și eliberator: λυτρωτής, *răscumpărător*²¹¹.

Autorul cuvântării urmează textul Exodului și, pornind de la acesta reușește totuși să sugereze cititorului **trăsătura hristologică implicită a istorisirii**²¹², ca și în alte părți a cărții Faptelor, unde se folosește de aceeași terminologie pe care o aplică Mântuitorului Hristos, constituit de Dumnezeu „*Stăpânitor*” (cf. FA 5, 31) și „*Judecător*” (FA 10, 42; cf și FA 17, 31).

Precum Moise a eliberat poporul evreu din robie, la fel Mântuitorul Hristos a eliberat neamul omenesc din robia păcatului.

Respins de unul dintre compatrioții săi, Moise fuge din Egipt și se stabilește într-o țară străină, în țara lui Madian (Exod 2, 15), în exil. Madianiții, care-l cumpăraseră pe Iosif ca sclav de la frații săi, sunt cei care devin părtași izbăvirii sale. În țara lui Madian, Moise îl întâlnește pe Ietro, care va deveni socrul său și care-l va sfătui să se ajute de un grup de judecători. În această țară, străină, de fapt, l-a însoțit binecuvântarea lui Dumnezeu; Moise a avut doi fii: pe Gherșon (cf. Exod 2, 22; „*emigrat în țară străină*”) și pe Eliezer (cf. Exod 18, 4; „*Dumnezeu este ajutorul meu*”).

Vocația-revelația din pustiul Sinai (vv. 30-34), prin episodul *rugului aprins*, inaugurează cel de al treilea moment semnificativ din viața lui Moise, potrivit periodizării în etape de 40 de ani. Istoria mântuirii este punctată de o altă teofanie prin care Dumnezeu se descoperă înaintea lui Moise așa cum se revelase și față de Avraam (cf. v. 2). Inițiativa îi aparține lui Dumnezeu, care îl cheamă pe Moise spre a-i încredința o misiune. Întreaga istorie a lui Israel se înscrie într-o revelație continuă a lui Dumnezeu. Această teofanie are loc în

²⁰⁹ cf. F. BOVON, „L'œuvre de Luc ...”, p. 88; vezi și R. F. O'TOOLE, „The Parallels between Jesus and Moses”, în *BTB* 20 (1990), pp. 22-29.

²¹⁰ cf. H.-W. NEUDORFER, „The Speech...”, p. 288.

²¹¹ Termenul *lytrōtēs* (răscumpărător) este un hapax legomenon în Noul Testament. El traduce termenul ebraic *go'el*, „răscumpărătorul sângelui”: rudă apropiată a unei victime, *go'el*-ul își riscă propria viață pentru „a răscumpăra” pe cea a celui căruia i se făcuse o nedreptate sau pentru a cere dreptate pentru el. Dumnezeu își asumă acest rol față de poporul Său particular.

²¹² cf. H.-W. NEUDORFER, „The Speech...”, p. 287.

pustiul Muntelui Sinai. Expresia „*îngerul Domnului s-a arătat (...) în flacăra focului unui rug*” (v. 30; cf. Exod 3, 2-3) este tradițională. Potrivit unei venerabile interpretări iudaice²¹³, rugul îl reprezintă pe om și, în particular, pe omul oprimat, iar focul reprezintă dragostea lui Dumnezeu. Minunea constă în faptul că focul nu-l mistuie pe om, ci face din el un martor al slavei dumnezeiești. La arătarea îngerului, care manifestă prezența lui Dumnezeu (cf. FA 6, 15), se adaugă „*glasul Domnului*”, Care Se descoperă ca fiind „*Dumnezeul părinților*”, al memoriei istorice a martorilor Săi, Avraam, Isaac și Iacob, cu care a încheiat un legământ, cu secole în urmă, și căruia Dumnezeu Însuși îi rămâne credincios. Sfântul Ștefan nu vorbește de taina revelării numelui divin (cf. Exod 3, 14), în schimb subliniază că o *țară străină* este declarată *pământ sfânt*: locul revelației istorice decisive nu este „țara făgăduinței”, ci pustiul Sinai! Dumnezeu nu poate fi mărginit de un loc, de o țară ca Israel. Nici o țară, însă, nu poate „monopoliza” „locul” întâlnirii omului cu Dumnezeu. Putem vorbi de țări sau locuri sfinte în măsura în care omul se lasă atins de prezența lui Dumnezeu și devine părtaș la manifestarea ei în lume, devenind un slujitor al voii Sale. Porunca lui Dumnezeu îl determină pe Moise să se întoarcă și să meargă în Egipt pentru a se pregăti de un nou exod (cf. v. 34).

Cu versetul 35, tonul narativ este întrerupt, iar stilul este cel al unui rechizitoriu. Folosind modelul „schemei de contrast”, prezintă în cuvântările kerygmatico-misionare (cf. FA 3, 13; 5, 31), Sfântul Ștefan recapitulează ceea ce este expus în vv. 23-29 (refuzul lui Moise de către israeliți); tocmai acel Moise pe care evreii l-au respins, a fost ales și trimis de Dumnezeu ca să elibereze poporul din robia egipteană.

Sfântul Luca generalizează cazul particular al v. 27; refuzarea lui Moise de către un necunoscut devine simbolul refuzului întregului popor.

Sfântul Luca nu-i uită pe cititorii creștini în v. 35, verset din care transpare o hristologie implicită care pune în paralel pe **Moise și Hristos**. Chiar dacă reafirmă ideea din v. 27, Sfântul Luca alege verbul ἀρνέομαι, „*a refuza, a tăgădui, a se lepăda*”, ca și în expunerea kerygmei hristologice din FA 3, 13, în loc de ἀπωθέομαι, „*a respinge, a îmbrânci, a lepăda*”, folosit în v. 27. Ca și în v. 27, el reia titlurile de „*domn, conducător și judecător*”, pe care însă le actualizează prezentându-l ca „*domn și răscumpărător*”. Aceste titluri sunt acordate acum lui Hristos (FA 3, 15; 5, 31). Titlul de răscumpărător în Vechiul Testament este atribuit numai lui Dumnezeu - Iahweh (cf. LXX; Ps 18, 14 și Ps 77, 35)²¹⁴.

²¹³ cf. Ph. BOSSUYT, J. RADERMAKERS, „Lettura pastorale degli Atti...”, p. 302.

²¹⁴ cf. G. ROSSÉ, „Atti degli Apostoli...”, p. 310.

Versetul 35 are un conținut foarte dens și atestă convingerea că viața Mântuitorului Iisus Hristos a fost prefigurată de cea a lui Moise²¹⁵. Putem vedea în ea un ecou al afirmațiilor Sfântului Petru: „Pe acel Iisus pe care L-ați predat și L-ați tăgăduit...” (FA 3, 13) - „Dumnezeu L-a făcut Domn și Hristos” (FA 2, 36), sau ale cuvintelor lui Iisus Însuși despre piatra cea nebăgată în seamă de ziditori și care a devenit piatra de susținere din capul unghiului. Dumnezeu a răsturnat totdeauna prin intervențiile Sale situațiile de refuz create de necredința poporul Său!

Versetul 37 ne oferă un alt indiciu semnificativ legat de **tipologia implicită** a cuvântării. Sfântul Ștefan nu-l numește niciodată de Iisus, însă se referă la profeția lui Moise pe care o citase deja Sfântul Petru în FA 3, 22: „Dumnezeu va ridica vouă dintre frații voștri Proroc ca mine”. Trebuie remarcată apropierea subtilă: în spatele expresiei „*adunarea în pustie*; ἐκκλησία ἐν τῇ ἐρήμῳ”, cititorul de limbă greacă înțelege imediat că este vorba de **prefigurarea Bisericii!** În același verset, Moise este prezentat ca cel care a primit de la un înger „*cuvinte de viață*: λόγια ζωῆς, *ca să ni le dea nouă*”; în FA 5, 20, îngerul Domnului poruncește Apostolilor, după eliberarea lor minunată, să grăiască în templu: „*toate cuvintele vieții acesteia*”. Versetul 38 îl caracterizează pe Moise sub patru aspecte: 1) a fost conducătorul adunării (*ekklēsia*) în pustie; 2) a fost cu „părinții” noștri din timpurile străvechi; 3) a fost cu îngerul care i-a vorbit pe muntele Sinai; și 4) a fost cel ce a primit „cuvintele lui Dumnezeu” ca să le transmită lui Israel. Această ultimă caracteristică subliniază rolul de mijlocitor și răscumpărător al lui Israel la care Dumnezeu l-a chemat pe Moise, care astfel devine *typos*-ul lui Hristos, după cum experiența sa devine modelul istoriei creștine a răscumpărării²¹⁶.

Indicând Legea prin expresia „*cuvinte de viață*”, Sfântul Ștefan respinge și o parte din acuzațiile pe care i le aduseseră. Legea revelată și trăită, pusă în practică conduce la adevărata viață: Sfântul Ștefan este convins precum Mântuitorul Însuși (cf. Lc 10, 28).

Argumentul principal însă este conținut în v. 39, care scoate în evidență *neascultarea poporului* față de Moise. El îi eliberase și fusese mijlocitorul legii lui Dumnezeu la Sinai (v. 38): „*de acesta n-au voit să asculte părinții noștri, ci l-au lepădat și inimile lor s-au întors în Egipt*”. În contextul cuvântării Sfântului Ștefan, acuzatorii săi aparțin poporului care a respins legea și adevăratul cult al lui Dumnezeu, chiar din momentul în care i-a fost dată de Dumnezeu lui Moise. Aceeași ostilitate se manifestă și acum față de Iisus și Apostolii Săi, care mărturisesc despre El. Iar când Sfântul Ștefan amintește comportamentul idolatric al

²¹⁵ cf. H.-W. NEUDORFER, „The Speech ...”, p. 288.

²¹⁶ cf. J. A. FITZMYER, „Gli Atti...”, pp. 383-384.

strămoșilor lor (vv. 40-43) din cuvintele sale se întrevade reproșul față de cei pe care îi are înaintea sa. „*Și se veseleau de lucrurile mâinilor lor*”, afirmă Sfântul Ștefan, făcând aluzie la vițelul de aur. Pentru a dezaproba această idolatrie, el citează pe profetul Amos 5, 25-27 și sare peste o lungă perioadă din istoria lui Israel, o perioadă de alienare religioasă, a cărei consecințe a dus la deportarea în Babilonia²¹⁷. Această impresionantă sinteză lasă să se înțeleagă că, pe o perioadă de mai bine de șase secole, de la robia egipteană la deportarea în Babilon, toate generațiile poporului lui Israel au persistat în idolatrie. Ca răspuns la lipsa lor de credință în cuvântul Său, Dumnezeu i-a dat pe ei (cf. Rom 1, 24.26.28), „*să slujească oștirii cerului*” (v. 42), adică astrelor, pe care le-au divinizat. Idolatria lui Israel este văzută ca o pedeapsă din cauza apostaziei.

Refuzându-L pe Iisus Hristos și Apostolii Săi, iudeii nu au căzut oare într-un cult neautentic, iar distrugerea Ierusalimului nu a fost oare consecința acestei atitudini ostile a lor? Ca și alți profeți înainte de el, Sfântul Ștefan prezintă aici o interpretare unilaterală și tendențioasă a istoriei lui Israel! Însă nu trebuie acuzat de antisemitism; el reflectă critica și polemica care exista între evrei și creștini la sfârșitul secolului I. Însă infidelitatea lui Israel nu poate devia planul iubirii lui Dumnezeu față de fiii lui Avraam. De aceea afirmă că din rândurile acestui popor infidel, totuși „*David a aflat har înaintea lui Dumnezeu*” (v. 46).

3.4. Istoria evenimentelor care încep cu ridicarea Cortului Mărturiei în pustiu până la zidirea Templului lui Solomon (vv. 44-50)

În această secțiune, Sfântul Ștefan abordează **problema adevăratului cult**, iar prin menționarea cortului mărturiei este introdusă **tema templului**. De la peregrinarea prin pustie, autorul trece imediat la momentul intrării în țara făgăduită, unde cortul mărturiei este acceptat din generație în generație ca loc al manifestării lui Dumnezeu, până când Solomon construiește un templu în Ierusalim. Iosua, David și Solomon sunt singurele personaje evocate, fiecăruia fiindu-i dedicat câte un singur verset, și toate trei sunt prezentate în legătură cu istoria sanctuarului. Cortul mărturiei, semnul prezenței Dumnezeului celui Viu, însoțise poporul nomad în peregrinările sale, popor pe care Iosua l-a condus în țara făgăduită. Acest cort al mărturiei nu era fixat într-un loc determinat, ci se muta împreună cu poporul în peregrinările lui. Era semnul discret al prezenței lui Dumnezeu în mijlocul poporului Său (Exod 40, 34-35). Din acest motiv, el fusese construit după un model divin, (cf. *παράδειγμα*, v. 9 și *τύπος*, v. 40; Exod 25, 9-40), deci potrivit voinței lui Dumnezeu, și nu după un proiect omenesc.

²¹⁷ Pentru importanța acestei citări veterotestamentare, vezi J. DUPONT, „Teologia della Chiesa...”, pp. 92-94.

După intrarea în țara făgăduită, sub conducerea lui Iosua (Iisus și Iosua au aceeași rădăcină în ebraică, fapt foarte sugestiv pentru un creștin), se împlinește făgăduința făcută lui Avraam (cf. v. 5). Sfântul Ștefan nu se oprește asupra perioadei Judecătorilor și a peregrinării Chivotului Legământului, ci se mulțumește numai să menționeze că David a fost cel ce a aflat har înaintea lui Dumnezeu ca să găsească un locaș (οικήνωμα) pentru „Dumnezeul lui Iacob”, însă numai Solomon i-a zidit Lui casă (οἶκος). Prin intermediul profetului Natan, Dumnezeu îi dă de înțeles clar (cf. 2 Sam 7) că această „casă” pe care Dumnezeu o vroia edificată era poporul, descendența lui Avraam, prin intermediul dinastiei regale: aceasta ar fi trebuit să fie autentică „casă pentru Dumnezeul lui Iacob”. Locașul lui Dumnezeu este poporul, iar casa Sa este pentru popor și nu invers²¹⁸. Sfântul Ștefan amintește construirea primului templu numai pentru a-i contesta imediat valoarea: „Dar Cel Preaînalt nu locuiește în temple făcute de mâini!” (cf. v. 48).

Titlul „Cel Preaînalt; ὁ ὑψιστος” exprimă transcendența lui Dumnezeu, în contrast cu expresia „făcut de mâini omenești; χειροποίητος”, folosită în mod general pentru a desemna idolii (v. 41; cf. Lev 26, 1.30). Formulând astfel propria gândire, Sfântul Luca evită să afirme că Dumnezeu nu este prezent în templul din Ierusalim; însă scoate în evidență transcendența divină și că Dumnezeu nu poate fi mărginit într-un spațiu determinat (cf. 1 Regi 8, 27)²¹⁹. Construcția templului însuși traduce dorința omului de a-L localiza pe Dumnezeu într-un mod vizibil, aceeași dorință nesăbuită de a-L cuprinde cu mâinile, de a-L avea la propria dispoziție. Folosirea în v. 48 a expresiei *heiropoiētos*, identică cu cea din v. 41, sugerează ideea, care nu putea să nu fie scandalosă pentru conducătorii religioși, că templul însuși este un idol²²⁰! Inițiativa necugetată a evreilor l-a transformat pe Iahweh într-un idol păgân²²¹.

Nu este însă El oare Creatorul, transcendent după cum afirmă profetul Isaia: „Cerul este tronul Meu și pământul așternutul picioarelor Mele. Ce casă Îmi veți zidi Mie? – zice Domnul – sau care este locul odihnei Mele?” (Is 66, 1-2). Această citare asumă o importanță surprinzătoare dacă se ia în considerație că acest ultim capitol din Isaia se încheie prin vestirea unei noi intervenții a lui Dumnezeu în istorie: „Dar Eu vin ca să strâng la un loc popoarele și toate limbile...” (Is 66, 18).

Putem să ne gândim la faptul că Sfântul Ștefan subliniază cu atâta insistență valoarea pozitivă a exodului pentru popor, prezentând ca negativ perioada în care „s-a stabilit” în țara

²¹⁸ cf. Ph. BOSSUYT, J. RADERMAKERS, „Lettura pastorale degli Atti...”, p. 306.

²¹⁹ cf. J. DUPONT, „Teologia della Chiesa...”, pp. 96-98.

²²⁰ cf. Ch. L'ÉPLATTENIER, „Quadro delle origini...”, p. 80.

²²¹ cf. J. A. FITZMYER, „Gli Atti...”, p. 368.

făgăduită, deoarece în mintea sa stăruie ideea unei chemări sau vocații a noului popor al lui Dumnezeu, adevăratul Israel care este Biserica - *ekklēsia*, care se află în condiția unui „*exod*” pentru „*a vesti slava lui Dumnezeu*” (cf. Is 66, 19). Acest popor nou, adevăratul Israel, trebuie să se rupă de conducătorii poporului, care-i persecută asemenea lui faraon²²². Ce se va întâmpla însă atunci cu templul și cultul adus în el? Potrivit concepției Sfântului Luca, templul era „*casa de rugăciune*” (Lc 19, 44; Is 56, 7) și locul de învățare a poporului; iar acest ultim aspect era cel dorit de Mântuitorul (Lc 19, 47)²²³. Cultul pe care Dumnezeu îl aștepta de la poporul Său stă la baza motivului pentru care i-a scos din robia Egiptului, și anume să trăiască o viață sfântă și dreaptă, în rugăciune și fapte bune (cf. Lc 2, 37; FA 24, 14; 26, 7; 27, 34). Locul odihnei pe care și l-a ales Dumnezeu este inima omului.

3.5. Epilogul (vv. 51-53)

Sfântul Ștefan încheie cuvântarea sa denunțând, în mod deschis, pe conducătorii lui Israel din zilele sale. Versetele 51-53 constituie o violentă diatribă împotriva constantei indocilități a lui Israel față de Dumnezeu: „*precum părinții voștri, așa și voi!*” (v. 51).

Invectiva reia unele imagini clasice, în armonie cu evocările istorice precedente. După episodul vițelului de aur, Dumnezeu îi reproșase lui Israel de a fi un popor „*tare în cerbice*; σκληροτράχηλοι; *skērotráhēloi*” (Exod 32, 9; 33, 5). Inima, sau urechea, netăiată împrejur era o îndrăzneală imagine întâlnită la profetul Ieremia (6, 10; 9, 25), folosită pentru a denunța abandonarea Legii și îmbrățișarea idolatriei de către popor. *A sta împotriva Duhului Sfânt* este o expresie care amintește de Is 63, 10. Invectiva Sfântului Ștefan este, de altfel, un ecou al cuvântului Mântuitorului l-a care Sfântul Luca s-a referit de mai multe ori: „*Pe care dintre prooroci nu l-au prigonit părinții voștri?*” (v. 52a; cf. Lc 6, 23; 11, 47.51; 13, 34).

Tonul narativ a fost în mod decisiv abandonat. Sfântul Ștefan nu mai spune părinții „*noștri*”, ci părinții „*voștri*”, disociindu-se de acuzatorii săi. Adresându-li-se în mod direct, cu îndrăzneala unui profet, îi acuză că nu se deosebesc cu nimic de părinții lor, care „*au ucis pe cei au vestit mai dinainte sosirea Celui Drept, ai Cărui vânzători și ucigași v-ați făcut voi acum*” (v. 52b). Această aluzie simplă este suficientă: membrii sinedriului – și cititorii Sfântului Luca – știu bine care este numele Celui pe care l-au ucis. Sfântul Petru l-a amintit în toate cuvântările precedente.

În v. 52b se întrevade tipica interpretare creștină care vede în profeți pe cei care l-au vestit mai dinainte (προκαταγγέλλω) pe Mesia²²⁴; ei au fost uciși după cum va fi ucis și

²²² cf. Ch. L' ÉPLATTENIER, „Quadro delle origini...”, pp. 79-80.

²²³ cf. G. SCHNEIDER, „Gli Atti degli Apostoli...”, I, p. 651.

²²⁴ *Eléusis* („venirea”) are valoare mesianică potrivit majorității comentatorilor.

Iisus. Sfântul Luca totuși nu-L numește pe Iisus în mod explicit, ci lasă să se înțeleagă, folosind titlul de „*Cel Drept*; ὁ δίκαιος: cf. FA 3, 14; 22, 14” care este mai potrivit contextului²²⁵. Celui Drept I se opun trădătorii și asasinii pe care Sfântul Ștefan îi identifică cu membrii sinedriului, responsabili pentru moartea lui Mesia. Sfântul Luca nu menționează, după cum făcuse în alte contexte (cf. Lc 23, 34; FA 3, 17), motivul ignoranței sau al neștiinței.

Comportamentul lor se opune întru-totul cultului pe care Dumnezeu îl așteaptă de la poporul Său. Deși au primit „*cuvinte de viață*” (v. 38), au renunțat la ele și au urmat idolatriei (vv. 40-43); deși fac apel la templu, ca loc al prezenței lui Dumnezeu, ei îiucid pe cei pe are Dumnezeu îi trimite (v. 52); aceeași atitudine o demonstrează și față de legea lui Moise, la care fac apel și pe care n-o respectă (v. 53). Atunci ce să mai înțelegi din ideea pe care o au ei despre Dumnezeu și despre cultul pe care i-L aduc? Un astfel de cult nu poate să se reducă la practicile rituale săvârșite la templu. El pretinde o credință și o fidelitate mult mai profundă și mai largă. Poporul lui Dumnezeu nu-și poate îndeplini propria vocație decât în sfințenie și dreptate. Lipsit de această ascultare pe care Dumnezeu o așteaptă de la el, el nu merită decât să fie strămutat „*dincolo de Babilon*”, în acel loc și în acel context păgân din care Dumnezeu l-a chemat și l-a scos pe Avraam.

Versetul 53 constituie concluzia logică a cuvântării Sfântului Ștefan: ei l-au acuzat de blasfemie împotriva lui Moise, însă, în realitate, tocmai ei sunt cei care încalcă legea sa pe care au primit-o prin mijlocirea îngerilor.

4. Concluzii

Cuvântarea Sfântului Ștefan, potrivit redactării lucane, constituie un rezumat în linii generale a istoriei lui Israel, exaltă patriarhii Avraam și Iosif și evidențiază rolul lui Moise (și în mod indirect al legii transmise de el), însă aduce critici templului și cultului legat de acesta. Această critică a fost considerată adesea ca „o predică elenistică” de către unii exegeți. Se poate presupune însă că eleniștii care trăiau printre iudeii din Ierusalim aveau și ei ca punct central de reper templul, ca și evreii. Criticile aduse templului de către esenieni vizau și ele cultul administrat în el de către „ultimi preoți în Ierusalim” (1Qhab 9, 4-11), pe care ei îi considerau corupți, și deci necesitatea restaurării purității rituale; putem însă spune că era o critică împotriva cultului și nu a templului însuși. Critica făcută de către Sfântul Ștefan templului și cultului săvârșit în el izvorăște dintr-o atitudine diferită. Opoziția față de Sfântul Ștefan provine, la rândul ei, din rândurile iudeilor din diaspora care locuiau fie permanent, fie

²²⁵ cf. H.-W. NEUDORFER, “The Speech...”, p. 286.

temporar în Ierusalim. Cei care l-au acuzat pe Sfântul Ștefan și l-au târât înaintea sinedriului veniseră să se închine „în acest loc”, iar el reacționează la acuzele aduse printr-un rechizitoriu fără precedent criticând tocmai acea realitate pe care iudeii o apărau mai mult decât orice.

Indiferent de cum este evaluată istoricitatea cuvântării Sfântului Ștefan, în actuala sa formă lucană ea constituie o mărturie incomparabilă a primului secol despre modul în care unii creștini începuseră să considere raporturile Bisericii creștine cu iudaismul timpului. **Chiar dacă cuvântarea este atribuită Sfântului Ștefan, ea evidențiază cum era interpretată istoria biblică a Vechiului Testament în lumina învierii și credinței în Mântuitorul Iisus Hristos.** Din această cuvântare reiese faptul că, în timpul în care scrie Sfântul Luca cel de al doilea volum al operei sale, situația era una de ruptură între Biserică și sinagogă din cauza refuzării propovăduirii creștine de către unii israeliți. Absența din această cuvântare a invitației de a se converti și pocăi înseamnă că pentru Sfântul Luca Biserica oferă acum prioritate păgânilor, fără să ignore pe Israel. Ruptura care a avut loc între Biserică și sinagogă, implică faptul că Biserica, în mare parte păgâno-creștină așteaptă numai convertiri individuale și nu convertirea lui Israel ca popor.

Prin cuvântarea Sfântului Petru în ziua Cincizecimii se nutrește speranța în convertirea poporului lui Israel; prin cuvântarea Sfântului Ștefan, o astfel de speranță se stinge; între aceste două cuvântări se desfășoară, în mod exemplar, misiunea Bisericii mame din Ierusalim în rândurile iudeilor, misiune pe care redactorul Luca o simbolizează prin viața *ad extra* a comunității din Ierusalim. Din invectivele Sfântului Ștefan reiese experiența dezamăgitoare față de Israel a Bisericii din timpul Sfântului Luca.

Sfântul Ștefan, potrivit lui Luca, denunță o îndoită boală duhovnicească de care suferă adversarii săi: ***sclerocardia*** și ***otoporoza***. De fapt ei au o inimă insensibilă și urechi surde. Dincolo de metaforă, acuzatorii Sfântului Ștefan, asemenea părinților lor, se opun Duhului Sfânt pentru nu se știe a câta oară. Dușmanii Sfântului Ștefan nu se împotrivesc lui, ci Duhului Sfânt; în aceasta constă adevărata lor dramă, cu atât mai grav cu cât ei nici nu realizează aceasta. Sfântul Ștefan îi invită să mediteze asupra istoriei lor în care *historia salutis* se întrepătrunde cu *historia peccati*. El ne oferă o cheie hermeneutică sigură cu privire la tot ceea ce este scris în Sfânta Scriptură pentru învățarea noastră (cf. Rm 15, 4), pentru povățuirea noastră (cf. 1 Cor 10, 11), fiind inspirată și de folos „*spre învățatură, spre mustrare, spre îndreptare, spre înțeleptirea cea întru dreptate*” (cf. 2 Tim 3, 16). Sfântul Ștefan ne oferă o metodă serioasă și aplicată pentru a putea face o lectură duhovnicească a Scripturii, care nu poate fi limitată la un exercițiu academic sau la o cercetare abstractă, ci care să ne determine să trăim o viață după Duh.

V. UN MODEL DE EVANGHELIZARE: FILIP ȘI EUNUCUL ETIOPIAN (FA 8, 25-40)

1. Contextul și structura textului

Istoria convertirii eunucului etiopian este delimitată de versetele 25-26 și 39-40, două pasaje care au caracter de sumar și este alcătuită într-o formă concentrică, de hiasm, al cărei punct central variază în funcție de descrierile structurii propuse de către exegeți²²⁶.

Punctul central al istorisirii noastre pare să fie citarea din Isaia 53, 7 ș.u. (în vv. 32-33), precedată de dialogul despre înțelegerea textului profetului (vv. 30-31) și urmat de rugămintea de a explica și interpreta textul scripturistic (vv. 34-35). La început este introdus Filip (vv. 26-27a), apoi eunucul etiopian (v. 27b), fiind creat cadrul favorabil întâlnirii lor (vv. 28-29). La sfârșit, textul se referă la botezul etiopianului (vv. 36 și 38), la continuarea călătoriei (v. 39 a și c.) și la răpirea lui Filip (vv. 39b.40a). În jurul părții centrale a textului (vv. 32-33) se află și corespund între ele deci următoarele părți ale textului: vv. 30-31 // 34-35 – dialogul cu privire la interpretarea și înțelegerea textului profetului; vv. 28-29 // 36 și 38 – întâlnirea favorizată de Duhul Sfânt și botezul eunucului de către Filip; vv. 26-27 // 39-40a – introducerea personajelor și despărțirea lor. Cuvântul lui Filip (vv. 30b.35) și al eunucului (vv. 31.34.36c.) se concentrează în jurul interpretării Scripturii și a botezului și prezintă tema paradigmatică a unei „legende” misionare²²⁷; îndrumările îngerului (v. 26) și ale Duhului Sfânt (v. 29), care la sfârșit îl răpește pe Filip (v. 39b), demonstrează cum opera misionarului de aducere la credință a unui păgân sau prozelit este călăuzită de Dumnezeu.

Istorisirea este bine articulată și prezintă un caracter unitar. Ea se desfășoară pe fondul unei mișcări continue (cf. „*a merge*”: vv. 26.27.36.39), care are loc pe **cale** (vv. 26.36.39), termen teologic relevant pentru Sfântul Luca. Această mișcare cunoaște o singură oprire (v. 38) care culminează cu botezul. Instrumentul mișcării și locul întâlnirii îl constituie careta (vv. 28.29.38). Mișcării exterioare îi corespunde itinerariul interior al eunucului, care pornește de la căutare, la evanghelizare și botez, al cărui „călăuzitor” este Filip (v. 31). Această

²²⁶ cf. D. MÍNGUEZ, „Hechos 8: 25-40. Análisis estructural del relato”, *Bib* 57 (1976), pp. 168-191; R. F. O'TOOLE, „Philip and the Ethiopian Eunuch (Acts 8, 25-40)”, în *JSNT* 17 (1983), pp. 25-34.

²²⁷ cf. R. PESCH, „Atti...”, p. 386.

călătorie cunoaște două momente surprinzătoare, semnalate prin „și iată”: unul se referă la apariția neașteptată a eunucului (v. 27), altul la prezența apei care face posibil botezul (v. 36).

Începutul narațiunii prezintă călătoria paralelă a celor două personaje care pregătește întâlnirea lor (vv. 25-28), în timp ce încheierea întâlnirii are loc în momentul răpirii lui Filip, când cele două personaje iau drumuri diferite (vv. 39-40). În centrul narațiunii rămâne, evidențiat în mod clar, procesul gradual de evanghelizare a eunucului prin opera lui Filip (vv. 29-38).

Dacă se ține seama de întâlnirea și despărțirea celor doi protagoniști ai istorisirii, acțiunile dregătorului etiopian constau în lectura Scripturii și rugămintea adresată lui Filip de a-l ajuta, iar contribuția lui Filip constă în explicarea Scripturii și administrarea botezului.

Iată structura hiastică²²⁸ a textului din FA 8, 25-40 propusă de R. F. O'Toole, care-l critică și corectează pe Minguez. Profesorul O'Toole propune ca punct central al textului, potrivit acestei structuri hiastice, citarea din Isaia 53 în vv. 32-33 după cum urmează²²⁹.

- v. 25 A. la Ierusalim
- B. multe sate
- C. binevesteau
- v. 26 D. către Filip, zicând
- E. mergi... pe calea
- v. 27 F. famen
- v. 29 G. Duhul
- v. 31 H. să se urce
- v. 32 I. Scriptură

CENTRU ----- CITAREA SCRIPTURISTICĂ (Isaia 53, 7; LXX)

- v. 35 I'. Scriptura
- v. 39 H'. au ieșit
- G'. Duhul Domnului
- F'. famenul
- E'. s-a dus
- v. 40 D'. Filip
- C'. binevestea
- B'. toate cetățile
- A'. în Cezareea

Filip și eunucul etiopian pe cale (vv. 25-28)

Iar ei, mărturisind și grăind cuvântul Domnului,

²²⁸ Hiasmul (de la forma consonantei grecești „hi” = X) este o figură de stil care constă în a repeta două serii de termeni, a doua oară în ordine inversă față de prima dată, potrivit schemei A-B / B'-A'. Pentru mai multe detalii despre hiasm se poate consulta în limba română Pr. Prof. dr. J. BRECK, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii* (Cluj-Napoca, 2003), pp. 131-151.

²²⁹ La fel și R. PESCH, „Atti...”, pp. 386-387.

s-au întors la Ierusalim
 și în multe sate ale samarinenilor binevesteau. (v. 25)
 Și un înger al Domnului a grăit către Filip, zicând:
 Ridică-te și mergi spre miazăzi,
 pe calea care coboară de la Ierusalim la Gaza;
 aceasta este pustie. (v. 26)
 Și, ridicându-se, a mers.
 Și iată un bărbat din Etiopia, famen, mare dregător al Candachiei,
 regina Etiopiei,
 care era peste toată vistieria ei
 și care venise la Ierusalim ca să se închine, (v. 27)
 Se întorcea acasă; și, șezând în carul său,
 citea pe proorocul Isaia. (v. 28)

Evanghelizarea eunucului (vv. 29-38)

Iar Duhul i-a zis lui Filip:
 Apropie-te și te alipește de carul acesta. (v. 29)
 Și alergând Filip l-a auzit
 citind pe proorocul Isaia,
 și i-a zis: Înțelegi, oare, ce citești? (v. 30)
 Iar el a zis:
 Cum aș putea să înțeleg, dacă nu mă va călăuzi cineva?
 Și a rugat pe Filip să se urce și să șadă cu el. (v. 31)
 Iar locul din Scriptură pe care-l citea era acesta:
**“Ca un miel care se aduce spre junghiere
 și ca o oaie fără de glas înaintea celui ce-o tunde,
 așa nu și-a deschis gura sa. (v. 32)**
**Întru smerenia Lui, judecata Lui s-a ridicat
 și neamul Lui cine-l va spune?
 Că se ridică de pe pământ viața Lui”.** (v. 33)
 Iar famenul, răspunzând, a zis lui Filip:
 “Rogu-te, despre cine zice prorocul acesta,
 despre sine, ori despre altcineva?” (v. 34)
 Iar Filip, deschizând gura sa și începând
 de la scriptura aceasta, i-a binevestit pe Iisus. (v. 35)
 Și, pe când mergeau pe cale,
 au ajuns la o apă;
 iar famenul a zis: “Iată apă.
 Ce mă împiedică să fiu botezat?” (v. 36)

[Filip a zis:
 “Dacă crezi din toată inima, este cu putință”.
 Și el, răspunzând, a zis:
 “Cred că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu”. (v. 37)]

Și a poruncit să stea carul;
 și s-au coborât amândoi în apă,
 și Filip și famenul,
 și l-a botezat. (v. 38)

*Iar când au ieșit din apă,
Duhul Domnului a răpit pe Filip,
și famenul nu l-a mai văzut.*

Răpirea lui Filip și continuarea călătoriei eunucului (vv. 39-40)

*Și el s-a dus în calea sa, bucurându-se. (v. 39)
Iar Filip s-a aflat în Azot
și, mergând, binevestea prin toate cetățile,
până ce a sosit în Cezareea. (v. 40)*

Dacă admitem ipoteza de lucru potrivit căreia cartea Faptele Apostolilor se împarte în cinci mari părți: 1, 1-11; 1, 12 – 8, 3; 8, 4 – 15, 35; 15, 36 – 19, 20; 19, 21 – 28, 31 atunci secțiunea de care ne ocupăm este FA 8, 4 – 15, 35. În prima parte a acestei secțiuni (FA 8, 4 – 11, 18) autorul vrea să descrie extinderea progresivă a Evangheliei în afara Ierusalimului (cf. Samaria: 8, 5-8; coasta maritimă a Palestinei: 8, 40; 9, 32-43), potrivit mandatului misionar încredințat de Mântuitorul Hristos Înviat (cf. FA 1, 8). Această primă parte a secțiunii se caracterizează prin descrierea a patru istorisiri despre convertirea unor personaje emblematice: convertirea samarinenilor (8, 5-13), a lui Simon Magul, considerat „*puterea lui Dumnezeu*” (8, 9-24), eunucului etiopian (8, 25-40), a persecutorului evreu Saul (9, 1-31), a unui centurion păgân, romanul Cornelius, și a familiei sale (10, 1 – 11, 18)²³⁰. Poate că este mai bine să vorbim de patru istorisiri ale unor botezuri²³¹ (cf. FA 8, 12-13.38; 9, 18; 10, 47-48; 11, 16-17).

Aceste **patru convertiri sau botezuri** sunt prezentate de Sfântul Luca ca fiind opera Mântuitorului Hristos Înviat, care lucrează împreună cu Persoana Duhului Sfânt în lume prin intermediul evanghelizatorilor săi și a comunităților creștine. Lucrarea de mijlocire a Bisericii nu este însă totdeauna pregătită și credincioasă deschiderii pe care Mântuitorul Hristos o cere Bisericii Sale și evanghelizatorilor ei. Există rezistențe din cauza neînțelegerii unor membrii ai ei, împotriva cărora Mântuitorul Hristos Însuși în Duhul Sfânt trebuie să intervină ca să fie depășite astfel încât propovăduirea să poată ajungă și la personaje emblematice ca acestea, iar Biserica să fie dispusă să le accepte.

Mântuitorul Hristos Înviat este, așadar, Cel ce biruiește temerile lui Anania de a-l întâlni pe Saul ca să-l boteze (cf. FA 9, 10-16). La fel și comunitatea însăși din Ierusalim trebuie să fie ajutată să depășească reținerile sale și să-l accepte pe persecutorul convertit (cf. FA 9, 26-27). La fel și Sfântul Petru, plin de prejudecăți și rețineri, va trebui să fie solicitat de

²³⁰ cf. R. F. O'TOOLE, „Philip and the Ethiopian...”, p. 29.

²³¹ cf. R. F. O'TOOLE, „Philip and the Ethiopian...”, p. 30.

Mântuitorul Hristos Înviat și împins de Duhul Sfânt (cf. FA 10, 9-16.19.44-48) ca să-l întâlnească pe Cornelius și să-l primească în Biserică, iar o parte a comunității ierusalimitene a trebuit să fie ajutată să înțeleagă că evenimentul convertirii lui Cornelius aparține inițiativei lui Dumnezeu, care vrea ca Biserica să depășească prejudecățile față de păgâni (cf. FA 11, 1-18).

În acest context, chipul Sfântului Filip reiese ca fiind acela al unui evanghelizator credincios și entuziast, în contrast cu reținerile și temerile altora față de deschiderea mentală pe care propovăduirea lui Hristos o propune. El răspunde fără nici o rezervă la inițiativa Mântuitorului Hristos Înviat și la intervenția Duhului Sfânt, mergând în întâmpinarea eunucului, ca să-l evanghelizeze pe un om care, prin condiția sa, era exclus de la mântuire.

2. O paralelă între FA 8, 25-40 și Lc 24, 13-35

Există un număr foarte mari de exegeți care au sugerat o comparație între istoria lui Filip și a eunucului etiopian și cea a ucenicilor în drum spre Emaus²³². Cele două istorii prezintă următoarele aspecte paralele²³³:

- pe de o parte cei doi ucenici sunt pe „*calea*” (cf. Lc 24, 13.16.32) care merge de la Ierusalim spre Emaus și sunt însoțiți de un Drumeț Necunoscut (Mântuitorul Hristos Înviat). Pe de altă parte eunucul, care se află pe „*cale*” (cf. FA 8, 26.36.39) călătorește de la Ierusalim spre țara sa și este întâlnit de Filip, care urcă lângă el în careta sa;
- Mântuitorul Hristos (cf. Lc 24, 17-24) și Filip (cf. FA 8, 30b-31) îi implică pe interlocutorii lor într-un dialog care se deschide printr-o întrebare a lor;
- discuția, potrivit istorisirii din Emaus, se referă la însemnătatea morții Mântuitorului și a Învierii Sale pe care Hristos Înviat o explică pornind de la interpretarea Scripturilor ebraice (cf. Lc 24, 18-27). Filip, la rândul său, îl vestește pe Mântuitorul Hristos, interpretând viața Sa în lumina profeției lui Isaia despre Robul suferind al Domnului (cf. FA 8, 32-35);
- ambele întâlniri culminează cu o experiență sacramentală: frângerea pâinii (cf. Lc 24, 28-30) și botezul (cf. FA 8, 36-39);
- Mântuitorul Hristos Înviat dispare pe neașteptate (cf. Lc 24, 31) ca să-i reîntâlnească pe Cei Unsprezece și să le împărtășească unele învățături (cf. Lc 24, 36-49). Filip este

²³² cf. J. E. BRUNS, „Emmaus Revisited (Luke 24, 13-35 and Acts 8, 26-40)”, în *CBQ* 26 (1964), pp. 463-467; É. CHARPENTIER, „L’officier éthiopien (Ac 8, 26-40) et les disciples d’Emmaüs (Lc 24, 13-35)”, în M. BENZARATH (ed.), *La Pâque du Christ, Mystère du salut. Festchrifts F. X. Durwell* (LD 112; Paris, 1982), pp. 197-202; B. P. ROBINSON, „The Place of the Emmaus Story in Luke-Acts”, în *NTS* 30 (1984), pp. 481-497.

²³³ cf. R. F. O’TOOLE, „Philip and the Ethiopian...”, pp. 31-32.

răpit de Duhul Sfânt, iar eunucul nu-l mai vede. Se spune apoi despre Filip că el își continuă activitatea de evanghelizare în altă parte (cf. FA 8, 39-40);

- călătorii din cele două istorisiri reacționează printr-o emoție puternică în momentul întâlnirii cu Mântuitorul Hristos Înviat sau propovăduit. Ucenicii din Emaus își amintesc cum „*ardea inima lor*” (cf. Lc 24, 32), în timp ce eunucul își continuă călătoria „*bucurându-se*” (cf. FA 8, 39b).

Cele două istorisiri constituie textele a două cateheze mistagogice sau sacramentale. Sensul acestui paralelism nu poate fi întâmplător. Modelând cele două istorisiri după o schemă asemănătoare, Sfântul Luca vrea să prezinte continuitatea dintre lucrarea Mântuitorului Hristos Înviat, primul evanghelizator, și lucrarea primilor propovăduitori din perioada de început a Bisericii. Metoda evanghelizatoare și etapele de urmat de către propovăduitorii și misionarii Evangheliei nu pot fi lăsate la libera lor inițiativă, ci trebuie să-și găsească exemplul de urmat în lucrarea Mântuitorului, cu care trebuie să se confrunte și după care trebuie să se modeleze.

Cu toate analogiile existente între cele două istorisiri, ele au totuși o perspectivă teologică proprie. Istorisirea din Emaus se prezintă ca fiind o *anamneză liturgică*, o rememorare a Scripturilor care vesteau suferințele lui Mesia și o amintire a Ultimei Cine. Scripturile îl revelează pe Hristos, frângerea pâinii face ca prezența Lui să fie recunoscută, și Același Iisus care a trăit alături de ei ca Om să le explice Scripturile, iar cuvântul Său să aprindă în inimile ucenicilor focul iubirii față de El. Istoria lui Filip constituie, în schimb, o *exegeză*. Ea pornește de la un text și de la o inteligentă interpretare a lui, care-l conduc pe protagonist la o credință definitivă; el crede în Scriptură ca fiind Cuvântul inspirat al lui Dumnezeu, însă nu-l înțelege în mod deplin. Este vorba de o exegeză adevărată în sensul propriu al cuvântului: Mântuitorul Hristos Înviat constituie cheia înțelegerii Scripturii. În primul caz, ucenicii iudei nu reușesc să înțeleagă de ce Mesia trebuia să sufere și să moară pentru a intra într-o slava Sa dumnezeiască; Mântuitorul Hristos Înviat în persoană le deschide ochii, le face accesibilă adevărata înțelegere a Scripturii, invitându-i la frângerea pâinii, memorialul morții și Învierii Sale. El este Cel invitat să rămână și în același timp Cel ce se oferă oaspeților Săi. Cazul eunucului etiopian este cel al unui om exclus de la cultul lui Israel datorită condiției sale. Evanghelizatorul Filip, prin explicarea sensului profund al Scripturii, îl conduce la mărturisirea credinței, pecetluită apoi prin botez.

3. Analiza exegetică a mesajului

3.1. Filip și eunucul etiopian pe cale (vv. 25-28)

Pentru a ne ușura analiza, vom împărți textul în trei momente potrivit celor trei grupuri de cuvinte înrudite semantic pe care le conține pericopa. Primul grup de cuvinte se referă la „cale”. Întâlnim substantivul ὁδός, în vv. 26.36.39, dar și alte două cuvinte, care pot fi incluse în același grup de termeni precum: πορεύεσθαι („a merge”, în vv. 26.27.36.39), care însoțește în această pericopă totdeauna ὁδός și ὁδηγεῖν („a călăuzi” în v. 31). Cel de al doilea grup de cuvinte se referă la Profetul Isaia și la citarea din el. Întâlnim ἀναγινώσκειν, „a citi” în vv. 28.30 (de 2 ori) și 32 împreună cu sintagma τὸν προφήτην Ἡσαΐαν (vv. 28.30; cf. v. 34: ὁ προφητῆς) și γραφῇ (vv. 32.35). Cel de al treilea grup de cuvinte înrudite semantic constă din ὕδωρ (vv. 36 (de 2 ori), 38-39) și βαπτίζειν (vv. 36.38).

Primul moment (vv. 25-28) introduce prezentarea personajelor, și le pune în mișcare în vederea întâlnirii lor. Filip nu are nevoie de o descriere particulară, deoarece este deja cunoscut cititorului (cf. FA 6, 5; 8, 5 ș.u.), despre el a fost evidențiat numai faptul că răspunde la inițiativa lui Dumnezeu cu o credință fermă (v. 26: „*Ridică-te și mergi*”; v. 27: „*și, ridicându-se, a mers*”). Despre eunuc, în schimb, sunt oferite proveniența geografică (etiopian), condiția fizică și socială (mare dregător, bogat), situația religioasă (simpatizant al iudaismului); întreaga descriere contribuie la creionarea unui personaj particular, destinat să mărească curiozitatea cititorului. Cei doi protagoniști urmează aceeași cale, care are ca punct de reper plecarea de la Ierusalim (vv. 26-27), fapt care ne permite să intuim întâlnirea lor.

Am semnalat deja că întreaga istorie a convertirii eunucului de către Filip se desfășoară „pe cale”. Imaginea „căii” are o însemnătate teologică pentru Sfântul Luca, deoarece, prin intermediul ei, el indică creștinismul și însăși propovăduirea Evangheliei; creștinii sunt, de fapt, cei ce „aparțin căii” (FA 9, 2; cf. 19, 23; 22, 4; 24, 14. 22), iar vestea adusă de evanghelizatori se referă la „calea mântuirii” (cf. FA 16, 17; cf. 18, 25. 26; 19, 9). Se poate întemeia o astfel de afirmație pe faptul că eunucul a făcut experiența unei căi duhovnicești, care l-a determinat să se boteze și să accepte creștinismul.

Istorisirea începe prin semnalarea intervenției „unui înger al Domnului”, după cum are loc adeseori în opera lucană (cf. Lc 1, 5-25.26-38; 2, 8-20; FA 5, 19; 12, 6-17). Acest amănunt evidențiază că deja de la început întreaga istorisire se desfășoară sub călăuzirea divină.

Îngerul îi poruncește lui Filip să meargă spre miazăzi, fără să-i indice scopul călătoriei sale, astfel încât reiese că i se pretinde o încredere oarbă în porunca divină. Mai mult, destinația călătoriei sale spre miază-zi pare și mai absurdă. Ora amiezei pare a fi mai mult decât o indicație geografică (cf. și FA 22, 6); Filip este invitat să se îndrepte spre calea care coboară de la Ierusalim la Gaza, la o oră mai puțin potrivită pentru călătorie, și, mai ales, pentru a întâlni o persoană. Apoi adnotarea cum că strada „*este pustie*”, evidențiază și mai mult faptul că este aproape imposibil să întâlnești vreun călător.

Cu toată această aparentă absurditate a poruncii îngerului, Filip ascultă și se supune fără ezitare: „*Și, ridicându-se, a mers*” (v. 27a). Prin această atitudine, Filip se arată a fi un evanghelizator credincios, dispus să accepte provocarea Mântuitorului Hristos Înviat de a merge pe o cale necunoscută și neașteptată. Ascultarea sa face posibilă dezvăluirea a ceea ce intenționează Dumnezeu să facă cu el. Acel „*și iată*” (v. 27b), prin care este introdusă descrierea eunucului, este surprinzătoare: într-un loc și la o oră la care nu s-ar aștepta nimeni, iată un personaj special care se află într-o căutare religioasă și care este disponibil să asculte mesajul evanghelic. Această prezență surprinzătoare accentuează dimensiunea supranaturală a întâlnirii.

Prin prezentarea noului personaj, autorul oferă cititorului diferite indicii²³⁴. El este originar din Etiopia²³⁵, care desemna în antichitate teritoriul Nubiei²³⁶, la sud de Egipt, actuala zonă septentrională a Sudanului (*Kûsh* în ebraică), unde guverna o regină care purta titlul de „*Kandake*” (în meroitică, după cum regii Egiptului aveau titlul de *Faraoni*). În Vechiul Testament, Etiopia și etiopienii sunt menționați printre popoarele destinate să se convertească și să recunoască adevăratul Dumnezeu al lui Israel (cf. Ps 68, 31 ș.u.; Is 45, 14; Sof 3, 9 ș.u.).

Etiopianul este apoi calificat ca fiind „*eunuc*, (εὐνοῦχος)”. În ceea ce privește sensul termenului el ar putea indica fie vătămarea sa fizică de „*om castrat*”, fie poziția sa socială de „*înalt demnitar*” sau, la limită, ar putea să se refere la ambele, de vreme ce în antichitate oficialii de la curtea regală erau, mai ales în Orient, eunuci în sens fizic. Faptul că Sfântul Luca adaugă imediat la calitatea sa de „*mare dregător*, (δυνάστης)” menționarea acestei condiții fizice particulare, de „*eunuc*”, vrea să evidențieze vătămarea fizică, și consecința

²³⁴ cf. Ph. BOSSUYT, J. RADERMAKERS, “Lettura pastorale degli Atti...”, pp. 344-345.

²³⁵ HERODOT în *Istoriei*, II, 22. 3 explică termenul “etiopian” derivându-l de la *aithein* = a arde, și *ōps* = față: “față bronzată, arsă de soare”.

²³⁶ cf. P. DE MEESTER, „Philippe et l’eunuque éthiopien ou Le baptême d’un pèlerin de Nubie?”, în *NRT* 103 (1981), pp. 360-374. Autorul acestui studiu consideră pe eunucul etiopian ca fiind reprezentantul continentului african, primiția creștină a Africii.

marginalizării sociale pe care o trăia acest om. Acest aspect este subliniat de Sfântul Luca și în continuarea relatării (cf. vv. 34.36.38.39).

Condiția eunucilor în antichitate era marcată de un puternic sentiment de dispreț și umilire. Eunucii proveneau adeseori dintre sclavii care fuseseră castrați, ca pedepsire sau ca semn de supunere, dar și când, datorită norocului, ei ajungeau să ocupe poziții importante, nu scăpau de atmosfera de refuz și marginalizare. Combinarea defectelor fizice cu calitatea de înalt demnitar nu este neobișnuită²³⁷. În Biblia ebraică termenul *saris* (סריס) are un sens mai larg; de cele mai multe ori indică, de fapt, pe omul de încredere al regelui (Gen 39, 1; 1 Rg 22, 9; 2 Rg 8, 6; Ier 52, 25) sau pe un oficial de rang superior (2 Rg 20, 18; 24, 12-15; Ier 29, 2; 34, 19).

Cu toată această ambivalență lexicală, atât în Vechiul Testament, cât și în iudaism, nu se bucurau de o mare considerație. Textul din Deuteronom 23, 1 stabilea imposibilitatea pentru eunuci de a fi admiși la adunarea cultică a lui Israel; motivul invocat se întemeia pe incapacitatea lor de a procrea și de a purta semnul circumciziei, semne considerate sfinte și fundamentale pentru identitatea unui adevărat bărbat israelit. De altfel, vătămarea fizică a eunucului trebuia să fi fost considerată ca un defect care-l menținea într-o permanentă stare de impuritate rituală (cf. Lev 21, 20)²³⁸.

În contrast cu această atitudine de excludere atât de consolidată, există unele texte din Vechiul Testament care susțin legitimitatea unui loc pentru străinii și „eunucii” care cred în comunitatea legământului și în sfințenia templului Domnului din Ierusalim, deoarece templul este văzut ca fiind casa de rugăciune pentru toate popoarele (cf. Is 56, 3-8). Sfântul Luca împărtășește această viziune universală din Is 56, care-i include și pe cei marginalizați, fapt sugerat și de textul din Is 53 pe care-l citea eunucul, și mai ales faptul că acest etiopian este prezentat ca un „*închinător*” care tocmai mersese să-L adore pe Dumnezeu la templu. Sfântul Luca a văzut deci în evanghelizarea eunucului de către Filip împlinirea, cel puțin parțială, a acestui cuvânt profetic. Reiese clar, însă, că potrivit perspectivei sale teologice numai acceptarea Evangheliei și primirea botezului fac posibilă intrarea în comunitatea celor mântuiți a exclușilor și marginalizaților. Pentru iudaism templul nu ar fi devenit niciodată „casa de rugăciune” a tuturor, inclusiv a străinilor și eunucilor, iar preocuparea iudaică pentru puritatea cultică nu ar fi făcut niciodată posibilă acceptarea unui eunuc impur. Numai în noua comunitate mesianică, constituită de Hristos Înviat, pe care Filip o proclamă, eunucul exclus

²³⁷ cf. C. K. BARRETT, „The Acts...”, I, pp. 424-425.

²³⁸ cf. A. BARBI, „Atti degli Apostoli...”, pp. 226-227.

își poate găsi un loc. Astfel, convertirea eunucului etiopian devine simbolică; ea lasă să se întrevadă că Evanghelia depășește orice barieră impusă de oameni.

Pe lângă proveniența, condiția fizică și socială, Sfântul Luca ne prezintă și poziția socio-culturală a acestui personaj. El este un om de cultură; știe să citească Scripturile Sfinte în grecește. Dispune de mijloacele necesare pentru a plăti o călătorie lungă, cu întreg echipamentul personal și de a cumpăra un sul manuscris al Scripturilor ebraice. Se poate presupune că și-a cumpărat, trecând prin Alexandria, versiunea greacă a Vechiului Testament (Septuaginta), și se îndrepta spre Ierusalim²³⁹.

Ocupă o funcție înaltă la curtea reginei, ca administrator al finanțelor (cf. γάζα = teaur²⁴⁰), și este un om bogat. Descrierea corespunde interesului pe care Sfântul Luca îl manifestă față de oficialitățile publice sau persoanele cu rang înalt, care simpatizează sau ajung să accepte creștinismul: centurionul Cornelius (cf. FA 10), o persoană de la curtea lui Irod ca lider al comunității antiohiene (cf. FA 13, 1), proconsulul Sergius Paulus în Cipru (cf. FA 13, 7), bărbații și femeile din înalta societate de la Berea (cf. FA 17, 12), Asiarhi (demnitarii Asiei) la Efes (cf. FA 19, 31), Publius, cel dintâi cetățean al Maltei (cf. FA 28, 7).

În perioada de început a misiunii Bisericii propovăduirea creștină pare să găsească interes și adeziune și în straturile sociale cel mai înalte. În Evanghelia sa, Sfântul Luca subliniază răsturnarea rolurilor sociale prin lucrarea lui Dumnezeu care i-a depus de pe scaune pe cei bogați și i-a înălțat pe cei săraci (cf. Lc 1, 52), iar în ceea ce privește participarea la Împărăția lui Dumnezeu, evidențiază dificultățile celor bogați și preferința acordată celor săraci (cf. Lc 4, 18-19; 6, 20; 7, 22; 12, 13-34; 14, 7-24; 16, 19-31; 18, 18-30). În lumina acestor referințe, trebuie să-l înțelegem și pe înaltul funcționar etiopian care nu-și datorează mântuirea condiției sale sociale, ci mai degrabă credinței sale în Domnul Iisus Hristos, Care S-a smerit și S-a înălțat.

În ultimul rând, Sfântul Luca ne lasă să înțelegem că din punct de vedere religios acest personaj face parte din cercul simpatizanților iudaismului pe care cartea Faptele Apostolilor îi numește „*temători de Dumnezeu*” (cf. FA 10, 2.22; 13, 16.26), deoarece au acceptat monoteismul și unele exigențe morale ale iudaismului, însă nu aparțin pe deplin poporului lui Dumnezeu, fiindcă nu au primit semnul circumciziei.

Analiza detaliată a caracteristicilor acestui personaj arată că Sfântul Luca consideră semnificativă convertirea sa.

²³⁹ cf. Ch. L'ÉPLATTENIER, „Atti degli...”, p. 106.

²⁴⁰ *Gaza* (= teaur, vistierie) este un cuvânt de origine persană care a intrat în vocabularul grecesc; cf. C. K. BARRETT, „The Acts...”, I, p. 425.

3.2. Evanghelizarea eunucului (vv. 29-38)

Cel de al doilea moment, mai amplu (vv. 29-38), este bine articulat. El se prezintă într-o formă concentrică, care evidențiază locul central pe care-l ocupă textul din Scriptură (vv. 32-34) pe care eunucul, după cum este subliniat de mai multe ori, îl *citea* (cf. vv. 28.30a.30b.32). Această citare centrală este încadrată de două dialoguri scurte. Primul (vv. 30b-31), despre inițiativa lui Filip, este caracterizat de căutarea religioasă a eunucului, și se concludă prin invitația adresată de eunuc lui Filip de a-l ajuta. Cel de al doilea (vv. 34-35) se referă la inițiativa eunucului și se concentrează asupra interpretării textului scripturistic, încheindu-se prin acțiunea evanghelizatoare a lui Filip. Extremitățile structurii concentrice conțin, pe de o parte, alergarea lui Filip ca să-l întâlnească pe eunuc (v. 29-30a), unde încă o dată evanghelizatorul este prezentat ca fiind credincios inițiativei Duhului (cf. „*apropie-te*”: v. 29: „*aleargă*”: v. 30), iar, pe de alta, oprirea, la îndemnul eunucului, acolo unde există *apă*, cu cererea de a fi botezat de către Filip.

Scopul prezentării protagoniștilor a fost acela de a se întâlni pe această cale singulară, iar efectul acestei întâlniri a constat în evanghelizarea eunucului etiopian, fapt care va fi ilustrat de Sfântul Luca cu o mare finețe pedagogică.

Inițiativa convertirii eunucului etiopian îi aparține Duhului Sfânt, care-i poruncește lui Filip să se apropie de careta înaltului demnitar, ca și cum i-ar fi fost deschis un nou teren misionar. Potrivit perspectivei teologice a Sfântului Luca, Duhul Sfânt precede și orientează extinderea misionară a Bisericii spre realități și persoane noi, astfel încât propovăduirea evanghelică să ajungă la toți. Numai astfel Filip reușește să-l întâlnească pe eunuc etiopian și să-și dea seama de căutarea sa religioasă sinceră: „*citea pe profetul Isaia*”.

Dialogul și binevestirea lui Iisus (vv. 30b-35) se prezintă ca un instrument pedagogic relevant pentru a-l face pe eunuc să progreseze în cutarea sa (vv. 30b-31) și pentru aș pune întrebarea decisivă care-l deschide față de acțiunea evanghelizatoare a lui Filip (vv. 34-35).

Filip este cel care are inițiativa și pune o **problemă hermeneutică** de fond, întrebându-l dacă este în stare să înțeleagă sensul autentic al textului din Isaia pe care-l citește: „*Înțelegi, oare, ce citești?*”; Ἀρά γε γινώσκεις ἃ ἀναγινώσκεις; ***ara ge ginōskeis ha anaginōskeis***; (v. 30b)”. Paronomasia celor două verbe grecești conferă solemnitate întrebării²⁴¹. Răspunsul eunucului constituie o contra-întrebare în care el lasă să întrevadă, în același timp, dorința și resemnarea. Există în el dorința de a putea aprofunda sensul Scripturii,

²⁴¹ Paronomasia este o figură retorică care constă în apropierea a două cuvinte cu radical asemănător însă cu înțeles diferit. Frumoasă paronomasie între verbul a înțelege (a cunoaște) și a citi: ***ginōskeis ha anaginōskeis*** (cf. 2 Cor 3, 2); a se vedea și Gh. N. DRAGOMIRESCU, *Mică enciclopedie a figurilor de stil* (București, 1975), pp. 176-177.

însă există și resemnarea dată de conștiința de a nu putea face acest lucru de unul singur: „Cum aş putea (*pōs gar an dynaimēn*) să înțeleg, dacă nu mă va călăuzi cineva?”²⁴². Întrebarea este urmată însă de o cerere surprinzătoare, adresată de către eunuc lui Filip, de a se urca alături de el în caretă și a-l însoți. În ea se reflectă speranța închinătorului etiopian de a putea, în sfârșit, să găsească adevărata înțelegere a Scripturii și, în același timp, disponibilitatea sa de a-l primi alături de el pe acest străin întâlnit întâmplător, în calea sa, ca pe un „călăuzitor” în procesul interpretativ al Scripturii.

În acest punct al relatării (vv. 32-33), Sfântul Luca oferă conținutul citării din Isaia, text de înțelegerea căruia eunucul era interesat. Este vorba de textul din Isaia 53, 7b-8c, citat potrivit traducerii grecești a Septuagintei ca *περιοχή τῆς γραφῆς* (*periohē tēs graphēs*)²⁴³. Este un text care prezintă diferențe față de textul ebraic și care se pretează mai bine unei interpretări hristologice. În două locuri textul ebraic prezintă mici diferențe față de textul grec al Septuagintei (LXX) și al Faptelor²⁴⁴.

LXX: ἐν τῇ ταπεινώσει ἣ κρίσις αὐτοῦ ἦρθη

TM: מעֶצֶר וּמִשְׁפָּט לְקַח

Rom: LXX „întru smerenie judecata lui a fost ridicată (*airein*= anulată); // TM: Prin (ca rezultat al) oprimirii și judecării a fost luată (*lqh*)...”.

LXX: ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ

TM: כִּי נִגְזַר מֵאֶרֶץ חַיִּים

Rom: LXX „pentru că a fost ridicată (*airein*) de pe pământ viața lui; // TM: pentru că a fost eliminat (*gZR*) de pe pământul celor vii”.

Verbul *airein* („a ridica” în sensul de a nimici, anula) traduce două verbe ebraice diferite și numai în versetul nostru *airein* traduce *gazar*. În primul text LXX probabil a tradus משפטו לקח; în cel de al doilea, גזרו וחייו.

Înțelesul v. 32 se referă la patimile Mântuitorului Hristos, care în v. 33, este calificată ca „smerenie, umilire” (*tapeinōsis*). Printr-o astfel de smerenie, condamnarea Sa a fost anulată

²⁴² Numai Sfântul Luca, în Noul Testament, folosește optativul potențial (*optativus potentialis*; posibilitatea ipotetică): *dynaimēn* (optativul „aș putea” + *an*) (Lc 1, 62; 6, 11; 9, 46; 15, 26; FA 5, 24; 8, 31; 10, 17; 17, 18; 26, 29); *gar* are sensul de a întări al lui „deci”; cf. M. ZERWICK, M. GROSVENOR, „A Grammatical Analysis...”, p. 377; M. ZERWICK, *Graecitas Biblica* (Romae, ⁵1966) § 329 și 356; F. BLASS, A. DEBRUNNER, „Grammatica del greco...”, § 385.2.

²⁴³ Termenul *periohē* este un *hapaxlegomenon* neotestamentar și poate indica fie conținutul / textul literal, fie o secțiune, o pericopă dintr-o carte.

²⁴⁴ A se vedea și C. K. BARRETT, „The Acts...”, I, p. 430.

prin Învierea din morți. Textul continuă prin afirmația: „și neamul Lui cine-l va spune?”, adică El va avea o descendență (o posteritate duhovnicească) nenumărată²⁴⁵.

Comentatorii au remarcat deseori cum Sfântul Luca este foarte atent în a adapta citările din Vechiul Testament la viziunea sa teologică. În cazul citării noastre, el a lăsat la o parte expresiile contextului imediat din Isaia care se refereau la moartea ispășitoare a Robului lui Dumnezeu pentru păcatele poporului său (cf. Is 53, 6 sau Is 56, 8d).

Dialogul care urmează citării din Isaia se referă la inițiativa eunucului, care-i adresează lui Filip o întrebare ce are din nou un caracter hermeneutic: „*Rogu-te, despre cine zice prorocul acesta, despre sine ori despre altcineva?*” (v. 34). Identificarea figurii Robului lui Dumnezeu (Ebed-Jahweh) constituie o problemă care a fost interpretată în mod diferit de către exegeți. Sfântul Luca înțelege întrebarea eunucului ca fiind una precreștină, din moment ce creștinii au identificat deja în Persoana Mântuitorului Hristos pe Robul suferind al lui Dumnezeu, profețit de Isaia²⁴⁶.

Această întrebare reflectă condiția de căutare în care se afla eunucul etiopian și, în același timp, îi oferă lui Filip posibilitatea de a-L „binevesti pe Iisus; εὐηγγελίσαστο αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν” (v. 35).

Interesant și foarte semnificativ este însă faptul că o astfel de vestire are loc „*începând de la Scriptura aceasta...*”, adică de la textul lui Isaia citat mai sus. Expresia „*începând de la...*”, cu referire la Scriptură, se regăsește numai în Lc 24, 27, unde Mântuitorul Hristos Înviat, plecând de la Moise și de la toți profeții le-a interpretat celor doi pelerini, în drum spre Emaus, necesitatea morții lui Mesia Iisus, potrivit planului dumnezeiesc, pentru a intra întru slavă. Această abordare hermeneutică lasă să se întrevadă că și în cazul lui Filip **interpretarea hristologică a Scripturii** are drept scop să demonstreze eunucului, căruia îi era destinată această binevestire, aceleași evenimente legate de moartea și Învierea Mântuitorului.

Așadar, în reinterpretația hristologică a textului din Isaia, făcută de către Filip, Iisus apare ca fiind Robul smerit, însă Înviat și înălțat de Dumnezeu, potrivit formei pasive a verbelor. Această schemă a smereniei-înălțării, constituie stadiul incipient, cel mai vechi al formulării hristologiei (cf. Lc 1, 48.52; Flp 2, 6-11).

În urma tâlcuirii textului, eunucul etiopian a sesizat că această cateheză hristologică a lui Filip se referea la el, simțindu-se inclus în acea nenumărată descendență spirituală căreia i-a dat naștere Mântuitorului prin moartea, Învierea și preaslăvirea Sa.

²⁴⁵ cf. G. SCHNEIDER, “Gli Atti degli Apostoli...”, I, pp. 701-702.

²⁴⁶ cf. A. BARBI, “Atti degli Apostoli...”, p. 232.

Autorul sfânt ajunge imediat la ultima etapă a itinerariului catehumenal: botezul eunucului etiopian (vv. 36-38). Cateheza lui Filip a fost atât de completă și persuasivă, încât acesta a crezut și a cerut să fie botezat. Exclamația surprinzătoare „*Iată apă*” lasă să se întrevadă faptul că providența divină se îngrijește de elementul material pentru botez. Această sursă de apă nu poate fi identificată²⁴⁷.

Formularea întrebării adresată de eunuc lui Filip: „*Ce mă împiedică să fiu botezat?*”; τί κωλύει με βαπτισθῆναι; *ti kōlyei me baptisthēnai?*” (v. 36) constituie probabil un ecou al vechilor liturghii baptismale, în care se întâlnește această mențiune a unui eventual „impediment” (cf. FA 10, 47; 11, 17). O. Cullmann a susținut că o astfel de formulă făcea parte din ritualul celebrării baptismale, de vreme ce înainte de săvârșirea botezului puteau exista obiecții ridicate de cei prezenți cu privire la condițiile cerute de săvârșirea ritului²⁴⁸. Varianta textuală a v. 37 vrea să asigure că eunucul mărturisește mai întâi credința sa în Hristos. Întrebarea *ti kōlyei me baptisthēnai* (v. 36c) evidențiază că nu sunt impedimente pentru săvârșirea botezului, chiar dacă s-ar fi putut aștepta să existe.

O parte din tradiția textuală occidentală²⁴⁹ conține un „dialog baptismal” între Filip și cel botezat, care provine, probabil, din tradiția și practica baptismală a comunității care stă la originea acestei variante. Potrivit manuscrisului E (sec. VI d. Hr.) Filip întreabă: „*Dacă crezi din toată inima, te vei mântui*”. Iar eunucul răspunde: „*Cred în Hristos, Fiul lui Dumnezeu*”²⁵⁰.

Filip și eunucul s-au oprit pe țărmul unei văi (wadi) probabil, în drumul lor, iar săvârșirea botezului este prezentată în vv. 38 - 39a ca fiind o „*coborâre în apă*” și o „*ieșire din apă*” (cf. și Mc 1, 10), fapt care simbolizează foarte bine sensul botezului ca o participare la smerenia și înălțarea lui Hristos (la moartea și Învierea Sa, cf. Rm 6, 1-11).

3.3. Răpirea lui Filip și continuarea călătoriei eunucului (vv. 39-40)

Ca și în episodul de la Emaus, o dată ajunsă la finalul ei istorisirea se încheie foarte repede, potrivit regulilor narațiunii dramatice și se conclude în același mod; cu dispariția neprevăzută a protagonistului.

²⁴⁷ Tradiția creștină a identificat locul cu un „puț al lui Filip” lângă *En Dirweh*, la 8 km. nord de Hebron; sau în *Wadi el Hasi*, la nord de Gaza.

²⁴⁸ cf. O. CULLMANN, „Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême” în *Des sources de l'Évangile à la formation de la théologie chrétienne* (Neuchâtel - Paris, 1969), pp. 142-148.

²⁴⁹ cf. B. M. METZGER, „A Textual Commentary...”, pp. 315-316.

²⁵⁰ Codicele Bezae Cantabrigiensis (sec. V d. Hr) consideră v. 37 ca pe o formulă de mărturisire a credinței în momentul primirii botezului: «*Dixit autem Philippus: si credis ex toto corde, licet. Et respondes ait: Credo, Filium Dei esse Iesum Christum*»; A se vedea și A. AMMASSARI (a cura di) *Gli Atti del Cristo Risorto. Note di commento sulla struttura letteraria e le lezioni degli «Atti degli Apostoli» nella collona latina del «Bezae Codex Cantabrigiensis»* (Città del Vaticano, 1998), p. 48.

Duhul Sfânt este amintit din nou, însă nu în legătură cu botezul, ci cu activitatea lui Filip. Tema răpirii protagonistului și a schimbării locului amintește cititorului de experiențele profetice, precum cea a lui Ilie (cf. 1 Rg 18, 12; 2 Rg 2, 16) sau Iezechiel (cf. Iez 3, 12.14; 8, 3; 11, 1.24).

Eunucul, după dispariția lui Filip, își continuă „calea” sa cu bucurie. Reacția sa de bucurie este semnul că el a făcut într-adevăr experiența prezenței mântuirii. Eunucul își „continuă calea” sa, iar faptul că Sfântul Luca nu mai arată nici un interes față de parcursul său geografic, vrea să însemne că ea are o valoare simbolică și indică progresul eunucului pe această „cale a mântuirii”, care i-a fost deschisă prin propovăduirea creștină și prin botez.

4. Concluzii

Pentru Sfântul Luca botezul înaltului demnitar etiopian constituie o importantă etapă misionară, intermediară, care începe după alungarea creștinilor eleniști din Ierusalim, în urma căreia a fost evanghelizată Samaria și deschisă calea evanghelizării păgânilor.

Sfântul Luca este interesat să arate cum întâlnirea dintre eunucul etiopian și Filip, precum și catehizarea lui, sunt opera Duhului Sfânt. Lucrarea dumnezeiască a Duhului Sfânt îi determină pe vestitorii cuvântului să se deschidă față de unele realități misionare noi, încurajând Biserica să nu se teamă și să opună rezistență unor întâlniri cu categorii de oameni diferiți și o invită să citească semnele timpului la care Duhul Sfânt o expune.

Există pericolul ca activitatea pastorală a Bisericii să rămână încremenită în siguranțele unei repetări istorice fără să mai re-gândească propria tradiție. Ar trebui, cel puțin sub unele aspecte, în baza motivațiilor evanghelice, să aprofundeze și să acționeze cu mai mare atenție față de schimbările sociale și culturale care ridică probleme noi și necesită răspunsuri creatoare. Într-un moment de transformări sociale rapide, se simte nevoia ca activitatea pastorală a Bisericii, consolidată de-a lungul timpului, să demonstreze flexibilitate și incisivitate. Chiar și neajunsurile pastorale ale Bisericii de azi pot fi provocate de lucrarea Duhului Sfânt. La o astfel de lucrare nu se răspunde prin triumfalism, autosuficiență, lamentări și nostalgii ale unui trecut glorios, ci mai degrabă printr-o reflecție teologică înnoită, prin citirea semnelor timpurilor pe care le trăim și propunerea unei activități misionare pe măsură. Pentru o astfel de activitate misionară este nevoie ca omul creștin, preotul lui Hristos să se afle într-o stare de permanentă formare teologică și duhovnicească, să se pună în starea de întrebare, să fie pregătiți să facă față noilor provocări și să aibă curajul, smerenia și răbdarea de a merge pe căi nebănuite, la care Dumnezeu îi cheamă. Chipul lui Filip este exemplar pentru fiecare creștin care vrea să mărturisească pe Hristos și care se

angajează pe „calea pustie” a unei lumi care caută și așteaptă o experiență și o mărturie religioasă autentică și credibilă. Pentru preoți, Sfântul Filip este un model de propovăduitor al lui Hristos care este docil față de Dumnezeu și știe să se apropie de o persoană disponibilă și sinceră în căutările sale religioase. Este un model de interpret al Sfintei Scripturi, de misionar harismatic călăuzit de Duhul Sfânt și care s-a dedicat cauzei Evangheliei cu întreaga sa familie (cf. FA 21, 9). Un exemplu elocvent pentru preoții căsătoriți, care împreună cu familia lor pot fi mărturisitori curajoși ai lui Hristos Domnul.

Un alt exemplu oferit de Sfântul Filip constă în pedagogia sa fină, bazată pe întrebări potrivite și discrete care permit celuilalt să se exprime, să-și mărturisească osteneala căutărilor sale, propriile îndoieli. Întrebarea lui Filip - „*Înțelegi, oare, ce citești?*” - constituie fundamentul hermeneuticii biblice. Condiția pentru a înțelege Sfânta Scriptură nu constă numai în a ști să citești; lectura personală a Scripturii nu este suficientă ca să-i deschidă cititorului sensul ei. Scriptura este mărturia unei „vieți”, a istoriei lui Dumnezeu și a poporului Său, iar pentru înțelegerea ei este necesară o persoană care să cunoască bine această viață, să trăiască experiența duhovnicească a ei și care să-i facă accesibilă însemnătatea. Faptul că profetul nu vorbește despre sine însuși sau despre o altă persoană din timpul său, nu se poate rezolva printr-o dezbatere exegetică – și nici măcar astăzi prin aplicarea exegezei istorico-critice –, ci se poate rezolva numai printr-o viziune și înțelegere duhovnicească a istoriei Mântuitorului Hristos, ca punct culminant al iubirii dintre Dumnezeu și poporul Său. Sensul plenar, „*sensus plenior*”, mai profund al Scripturii se dezvăluie – și astăzi – prin intermediul istoriei mântuitoare în cadrul interpretativ al Bisericii Ortodoxe și al tradiției sale dinamice.

Evanghelizatorul discret nu se impune. Știe să aștepte momentul în care, cel ce se află în căutare, va solicita de la el un răspuns iluminant: „*Cum aș putea să înțeleg, dacă nu mă va călăuzi cineva?*”. Trebuie să așteptăm ca să câștigăm încrederea celuilalt, și trebuie ca celălalt să recunoască înțelepciunea și seriozitatea experienței vieții tale creștine ca să te accepte ca martor și călăuzitor de încredere. Numai după aceea terenul este pe deplin disponibil pentru propovăduirea și mărturia noastră.

VI. CUVÂNTAREA SFÂNTULUI PETRU ÎN CASA LUI CORNELIU: FA 10, 34-43

1. Contextul cuvântării: vedeniile premergătoare și pogorârea Duhului Sfânt

Episodul istoriei lui Corneliu (FA 10, 1 – 11, 18) are o importanță teologică deosebită în iconomia cărții Faptele Apostolilor. Este cea mai lungă istorisire (66 de versete) din cadrul cărții și prezintă o unitate tematică de netăgăduit, chiar dacă comportă numeroase repetiții care pot fi supărătoare la o primă lectură²⁵¹. Autorul se *folosește de tehnici narative pentru a obține efectul dorit și a imprima în mintea cititorilor săi lucruri importante, pe care le repetă și le nuanțează cu multă subtilitate*.

Evenimentul este mai întâi relatat de naratorul Luca (FA 10, 1-44), apoi repovestit de protagonistul Petru (11, 4-17) și în sfârșit amintit de același Apostol la sinodul din Ierusalim (FA 15, 7-11), în timp ce este reluată de patru ori vedenia lui Corneliu (cf. FA 10, 3-6 / 22 / 30-32 / 11, 13-14) și de două ori cea a lui Petru (FA 10, 9-16 / 11, 5-10). Autorul scoate în evidență apoi intervenția lui Dumnezeu în acest episod, intervenție care este subliniată în cuvântarea Sfântului Petru rostită în fața iudeo-creștinilor din Ierusalim (FA 11, 4-17). Toate acestea demonstrează importanța pe care Sfântul Luca a dorit să o acorde acestei istorisiri.

Semnificativă este și plasarea acestui episod în secțiunea care descrie extinderea progresivă a Evangheliei în afara Ierusalimului, până la acceptarea ei de către păgâni (FA 8, 1b – 15, 5). După evanghelizarea Samariei (FA 8, 5-25), botezul eunucului etiopian (FA 8, 26-40) și convertirea persecutorului Saul (FA 9, 1-31), chemat să fie „*vas ales ca să poarte numele Meu (lui Iisus) înaintea neamurilor și a regilor și a fiilor lui Israel*” (FA 9, 15), primirea lui Corneliu și a familiei sale în Biserică reprezintă punctul culminant, din moment ce Evanghelia a ajuns să fie propovăduită pentru prima dată păgânilor. Numai după această etapă misionară particulară se va realiza la Antiohia prima propovăduire publică în rândurile păgânilor de către creștinii eleniști (cf. FA 11, 20), iar în prima călătorie misionară a Sfântului Pavel (FA 13 – 14), Dumnezeu va deschide în mod constant ușile credinței păgânilor (cf. FA

²⁵¹ cf. C. LUKASZ, *Evangelizzazione e conflitto. Indagine sulla coerenza letteraria e tematica della pericope di Cornelio (Atti 10, 1 - 11, 18)*, (European University Studies 23 / 484; Frankfurt / New York, 1993), p. 9; R. KIEFFER, „From Linguistic Methodology to the Discovery of a World Metaphors”, în *Semeia* 81 (1998), pp. 77-93.

14, 27). Episodul lui Corneliu constituie astfel o cotitură și o etapă decisivă în extinderea calitativă și universală a Evangheliei.

Trebuie remarcat, în sfârșit, că primirea lui Corneliu în Biserică este așezată tocmai la încheierea activității misionare a Sfântului Petru, înainte ca el să părăsească definitiv scena cărții Faptelor (cf. FA 12, 17) și mai înainte de afirmarea Sfântului Pavel, martorul destinat să ducă Evanghelia până la Roma și până „*la marginile pământului*”, potrivit mandatului Mântuitorului Hristos Înviat (cf. FA 1, 8)²⁵².

Prin istorisirea cea mai lungă din toată cartea Faptelor, așa zisa istorie a convertirii lui Corneliu, care trebuie mai degrabă intitulată „**istorisirea convertirii lui Petru**”, Sfântul Luca ne încunoștințează despre botezul primului păgân, despre o nouă Cincizecime, cea a păgânilor, și deci despre o etapă decisivă din istoria Bisericii primare.

Din punct de vedere narativ, istoria lui Corneliu (FA 10, 1 – 11, 18) pare să prezinte două momente distincte. Primul moment (FA 10, 1-44) prezintă o secvență temporală unitară, dată fiind succesiunea zilelor (cf. 10, 3.9.23.24.48), și un centru spațial pe axa Iope (Jaffa) – Cezareea care vede ca protagoniști, pe de o parte pe Sfântul Petru cu unii iudeo-creștini, iar, pe de alta, pe Corneliu cu cei din casa sa. Cel de al doilea moment (11, 1-18) este plasat într-un timp neprecizat, se desfășoară la Ierusalim și prezintă confruntarea dintre un grup de iudeo-creștini și Petru. Cele două momente nu pot să fie însă separate, deoarece dezbaterea de la Ierusalim este concentrată în jurul episodului lui Corneliu, iar în ambele momente motivele dominante sunt aceleași: raporturile dintre iudei și păgâni și primirea păgânilor în Biserică.

Istoria lui Corneliu (FA 10, 1 – 11, 18) este compusă cu multă abilitate narativă și constă din opt scene²⁵³, împletite între ele în diferite moduri, după cum urmează:

1. vedenia lui Corneliu la Cezareea (FA 10, 1-8);
2. vedenia lui Petru la Iope (Jaffa) (FA 10, 9-16);
3. sosirea trimișilor lui Corneliu la Petru (FA 10, 17-23);
4. popasul lui Petru în casa lui Corneliu la Cezareea (FA 10, 24-27);
5. însemnătatea celor două vedenii (FA 10, 28-33);
6. cuvântarea Sfântului Petru în casa lui Corneliu (FA 10, 34-43);

²⁵² cf. J. DUPONT, „La salvezza dei gentili e il significato teologico del libro degli Atti”, în Idem, *Studi sugli Atti degli Apostoli* (Roma, 1971), pp. 697-703; F. BOVON, „Tradition et rédaction en Actes 10, 1 – 11, 18” în Idem, *L'œuvre de Luc. Etudes d'exégèse et de théologie* (Paris, 1987), pp. 97-98; R. BARTHES, „L'analyse structurale du récit. A propos d'Actes X-XI”, în RSR 58 (1970), pp. 17-37; E. HAULOTTE, „Fondation d'une communauté de type universal: Actes 10, 1 – 11, 18” în RSR 58 (1970), pp. 63-100; A. BARBI, „Cornelio (At 10, 1 – 11, 18): percorsi per una piena integrazione dei pagani nella chiesa”, în *Ricerche Storico Bibliche* 8 (1996), pp. 277-295.

²⁵³ cf. R. PESCH, „Atti...”, p. 444; alți comentatori vorbesc de cinci subsecțiuni, cf. J. A. FITZMYER, „Gli Atti...”, p. 459, sau șapte precum G. SCHNEIDER, „Gli Atti degli Apostoli...”, II, pp. 78-79; la fel și BOVON.

7. pogorârea Duhului Sfânt și primirea păgânilor (FA 10, 44-48);
8. contestarea iudeo-creștinilor și apologia lui Petru (FA 11, 1-18).

Această istorie a lui Corneliu reprezintă o fază crucială în narațiunea lucană despre răspândirea cuvântului lui Dumnezeu. Ea reflectă perspectiva istorică a Sfântului Luca și modul în care el concepe Biserica. Această istorie pune problema legitimității misiunii printre păgâni, cărora nu li se pretinde respectarea legii mozaice. Este vorba de un episod important, care pregătește hotărârea sinodului de la Ierusalim, din capitolul 15. Până la acest episod, cuvântările Sfântului Petru au fost caracterizate de o receptare oarecum bunăvoitoare din partea auditorilor. Cuvântarea Sfântului Ștefan a produs ruptura cu această tradiție a Faptelor, iar prin denunțarea sa prevestise ruperea creștinismului de matricea sa iudaică. Acest episod dezvoltă această tradiție, însă pe un ton mai irenic. La încheierea cuvântării Sfântului Petru, Duhul Sfânt se pogoară peste păgâni și se înțelege că pentru Sfântul Luca această pogorâre este semnificativă. Dacă în capitolul 2 Sfântul Luca prezintă ***Cincizecimea iudeilor*** și nașterea din punct de vedere istoric a Bisericii la Ierusalim, în capitolul 10 el prezintă o experiență asemănătoare, care a permis Bisericii să se deschidă unor noi realități și să-și continue activitatea misionară; este ***Cincizecimea păgânilor***.

Episodul lui Corneliu nu este pur și simplu istorisirea unei convertiri, precum cea a eunucului etiopian (FA 8, 26-40), deoarece Corneliu și familia sa îi simbolizează pe păgânii care au primit propovăduirea lui Hristos. Inițiativa acestei propovăduiri precum și pogorârea Duhului Sfânt peste păgâni aparține lui Dumnezeu Însuși²⁵⁴.

Considerat din punct de vedere critico-formal, episodul este o istorisire în care Sfântul Luca a inserat două cuvântări importante. În prima cuvântare, Sfântul Petru dă încă o dată mărturie despre Hristos (cf. 10, 34-43), iar în cea de a doua (11, 5-16), Apostolul justifică misiunea sa în fața Bisericii mame din Ierusalim. Sfântul Luca, potrivit lui M. Dibelius și a multor exegeți care au studiat istoria tradiției și redactării acestui episod, a preluat dintr-o sursă documentară palestiniană această relatare despre convertirea lui Corneliu, pe care a unit-o cu alta despre restricțiile alimentare impuse de legea mozaică, care creau dificultăți în comunitățile creștine la începutul misiunii. La aceste două tradiții, Sfântul Luca ar fi adăugat cele două cuvântări²⁵⁵.

²⁵⁴ cf. J. A. FITZMYER, „Gli Atti...”, pp. 459-460.

²⁵⁵ Pentru un *status quaestionis* legat de istoria tradiției și redactării acestui episod, a se vedea G. ROSSÉ, „Atti degli Apostoli...”, pp. 404-406.

Mâna redactorului se vede în retușurile, micile adaosuri făcute textului pentru a-i da episodului amprenta și a-i sugera interpretarea dorită: o dată cu intrarea păgânilor în Biserică, este inaugurată misiunea în lumea păgână.

În scrierile lucane întâlnim, de mai multe ori, schema formată din două episoade paralele urmate de o sinteză. În Evanghelia Sfântului Luca întâlnim astfel de diptice narrative cum ar fi spre pildă, arătarea îngerului către Zaharia (Lc 1, 5-25), și către Fecioara Maria (Lc 1, 26-38), vizita Fecioarei Maria la Elisabeta (Lc 1, 39-56). Un alt exemplu îl constituie nașterea Sfântului Ioan Botezătorul (Lc 1, 57-80) și nașterea Mântuitorului Hristos (Lc 2, 1-20), episoade care evidențiază superioritatea misiunii Mântuitorului (Lc 2, 21-52). În cartea Faptele Apostolilor: vedenia lui Saul (FA 9, 1-9) și vedenia lui Anania (FA 9, 10-16), urmate de botezul lui Saul (FA 9, 17-19).

În contextul nostru, cele două vedenii fac posibilă întâlnirea dintre Sfântul Petru și Corneliu și scot în evidență bunăvoința lui Dumnezeu față de un păgân care este deschis față de planul dumnezeiesc, dar marchează și rezistențele și nevoia de schimbare a Sfântului Petru, care reprezintă în acest caz mentalitatea tipică a Bisericii iudeo-creștine²⁵⁶. Fără aceste două vedenii paralele, Corneliu nu s-ar fi gândit niciodată să-l invite pe Apostolul pe care nu-l cunoștea, iar Sfântul Petru nu ar fi avut niciodată curajul de a merge în casa lui Corneliu, adică la un necircumcis (cf. reacția negativă a comunității din Ierusalim la vestea a ceea ce s-a întâmplat, FA 11, 1-3).

Interpretarea alegorică a vedeniei Sfântului Petru este folosită pentru a pune într-o lumină favorabilă fraternitatea și comuniunea dintre creștinii de origine iudaică („cei curați”) și cei de origine păgână („cei necurați”), deoarece aceștia din urmă nu respectă preceptul circumciziei, nici preceptele alimentare ale legii ebraice (cf. Lev 11 și Deut 14). Această vedenie marchează și sfârșitul regulilor alimentare care făceau distincție între mâncăruri curate și necurate și care împărțeau animalele în două categorii: curate și necurate. Numai primele erau comestibile. Această regulă alimentară constituia un impediment serios pentru a sta la aceeași masă iudeii și păgânii și excludea orice contacte între ei.

Ambele precepte rituale (interzicerea de a mânca alimente necurate, și interzicerea de a frecventa pe cei necircumciși și a mânca împreună cu ei la aceeași masă) erau puternic înrădăcinate în iudaism, iar încălcarea lor provoca scandaluri grave. Această rețineră față de cei necircumciși și de mâncărurile declarate necurate de legea mozaică a rămas destul de multă vreme și în comunitățile creștine primare: acest fapt îl demonstrează și reacția Sfântului Petru în timpul vedeniei: „*Nicidecum, Doamne, căci niciodată n-am mâncat nimic spurcat și*

²⁵⁶ cf. A. BARBI, „Atti degli Apostoli...”, p. 255.

necurat” (FA 10, 14), ca și cea a comunității din Ierusalim, când este încunoștințată de ceea ce s-a întâmplat la Cezareea: „*Ai intrat la oameni netăiați împrejur și ai mâncat cu ei!*” (FA 11, 3).

Acest tip de reacție violentă este caracteristică primei generații de creștini de după întemeierea comunității din Ierusalim²⁵⁷. Această atitudine categorică față de încălcarea acestor precepte s-a mai atenuat în cadrul comunității, după cum reiese din concluzia istoriei lui Corneliu: „*Auzind acestea, au tăcut și au slăvit pe Dumnezeu, zicând: Așadar și păgânilor le-a dat Dumnezeu pocăința spre viață*” (FA 11, 18). Acest verset constituie deznodământul întregii istorisiri, căreia Sfântul Luca i-a dedicat atâta spațiu (un capitol și jumătate) tocmai pentru însemnătatea sa emblematică și normativă. Există comentatori precum Roloff, care consideră că personajul central al acestei istorisiri nu este Corneliu, ci Apostolul Petru, iar convertirea, care caracterizează întreaga expunere, este cea a lui Petru: o convertire de la o atitudine încă respectoasă față de preceptele Legii mozaice, la o atitudine liberă, care-i permite să ia masa împreună cu păgânii care acceptaseră Evanghelia.

Este greu de spus care fapt a determinat această atitudine nouă a Sfântului Petru; probabil unele luări de poziție și rezervele Mântuitorului față de unele ceremonii care sunt depășite de această relatare. Merită amintită aici familiaritatea pe care Mântuitorul o avea cu vameșii (cf. Mc 2, 13-17 și //), atitudinea Sa înțelegătoare față de femeia cananeancă (Mc 7, 24-30 și //) și femeia adulteră (In 8, 1-12). În ceea ce privește alimentele, Mântuitorul și-a exprimat poziția în Mc 7, 14-23: „*bucatele fiind toate curate*” (Mc 7, 19b). R. Pesch, în comentariul său, consideră că această istorie a lui Corneliu a determinat atitudinea liberală a Sfântului Petru din prima perioadă a șederii sale la Antiohia (Gal 2, 12a). Este interesant de remarcat că verbul grec *synesthíein* („a mânca împreună cu cineva”), destul de rar în Noul Testament, este folosit aici (FA 11, 3), în Lc 15, 2 (unicul caz în Evanghelii; este vorba de critica adusă de farisei Mântuitorului, Care stă la masă cu păcătoșii) și în Gal 2, 12. Există deci un element comun, chiar și în planul alegerii termenilor, care unește aceste trei texte²⁵⁸.

Nimic nu ne împiedică să credem că primirea lui Corneliu și a celor din casa sa în Biserică reprezintă unul din primele cazuri de trecere (treptată, după o scurtă frecventare a sinagogii) de la păgânism la creștinism. Este posibil să considerăm că un astfel de eveniment, rar și excepțional în același timp, să fi motivat și netezit acceptarea sa din partea iudeo-creștinilor din Ierusalim, după explicațiile oferite de Sfântul Petru. Ultima scenă din ciclul lui

²⁵⁷ cf. B. CORSANI, „Il discorso di Pietro nella casa di Cornelio (Atti c. 10)”, în AA. VV., *Logos. Corso di Studi biblici*, vol. 5, *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli* (ed. M. LACONI) (Torino, 1994), p. 519.

²⁵⁸ cf. B. CORSANI, „Il discorso di Pietro...”, p. 520; R. PESCH, „Atti...”, p. 451.

Corneliu prezintă modul în care Sfântul Petru a reușit să-i convingă pe frații din Ierusalim despre legitimitatea lucrării sale misionare, sprijinindu-se pe două argumente puternice: intervenția lui Dumnezeu în urma unei vedenii și darul Duhului Sfânt.

Puterea convingătoare a vedeniei se bazează pe intenția originală a lui Dumnezeu în momentul creației: tot ceea ce Dumnezeu a creat a fost bun foarte (cf. Gen 1, 25b.31). Fața mare de pânză pe care Sfântul Petru a văzut-o în extaz, coborând din cer, conținea animalele pe care le-a creat Dumnezeu bune. Istoria creației din Gen 1 menționează stăpânirea acordată omului asupra peștilor, păsărilor, animalelor și tuturor celorlalte vietăți care se târăsc pe pământ, fără să facă deosebire între animale curate și necurate.

În favoarea acestei interpretări (superioritatea dispozițiilor date de Dumnezeu Creatorul față de preceptele rituale ale legii iudaice) există un text paralel despre învățătura Mântuitorului cu privire la divorț: Moise i-a permis omului posibilitatea de a-și lăsa soția, dându-i un act scris de repudiere, „*însă la început nu a fost așa*” (Mt 19, 8). Dispoziția dată de Dumnezeu Creatorul este normativă și mai importantă decât preceptele introduse de legislator (precepte care aveau însemnătatea lor istorică și valoarea lor în măsura în care îi ajutau pe israeliți să se deosebească de popoarele vecine, de obiceiurile și superstițiile religioase ale acestora). Iconomia Evangheliei anulează aceste dispoziții legate de confruntarea defensivă cu religiile dintr-o arie geografică limitată. Propunând un mesaj mântuitor pentru toți oamenii, Evanghelia se referă la hotărârea și dispozițiile date de Dumnezeu în momentul creației și le propune ca fiind valabile pentru toate popoarele și toate culturile, eliberându-le de toate celelalte restricții contingente.

Contextul în care este narată această vedenie ne obligă să-i atribuim o trăsătură care merge dincolo de problema mâncărilor. Este adevărat că în Hristos un credincios poate spune: „*Știu și sunt încredințat în Domnul Iisus că nimic nu este întinat prin sine, decât numai pentru cel care gândește că e ceva întinat; pentru acela întinat este*” (Rm 14, 14a); aici însă Sfântul Luca atribuie vedeniei o însemnătate mai vastă, cu caracter alegoric: necurăția tuturor animalelor pe care Dumnezeu le-a creat, invocată de Sfântul Petru, este numai simbolul necurăției tuturor oamenilor, fiii lui Dumnezeu. Trecerea de la interpretarea literală la interpretarea alegorică reiese din FA 10, 28: „*Voi știți că nu se cuvine unui bărbat iudeu să se unească sau să se apropie de cel de alt neam, dar mie Dumnezeu mi-a arătat să nu numesc pe nici un om spurcat sau necurat*”.

Acesta este deci primul argument adus de Sfântul Petru în apologia sa în fața Bisericii iudeo-creștine din Ierusalim. Cel de al doilea este cel al pogorârii Duhului Sfânt asupra ascultătorilor săi, în timp ce Sfântul Petru vorbea încă; deci nu numai înainte de botez, dar

chiar și înaintea oricărei mărturisiri de credință în Hristos (v. 44). Efectul pogorării Duhului Sfânt peste aceste persoane este cel „*al vorbirii în limbi*” și „*al slăvirii lui Dumnezeu*” (v. 46). Există un paralelism evident cu evenimentul pogorării Duhului Sfânt în ziua *Cincizecimii iudeilor* (cf. FA 2, 4 și 11), astfel încât mulți exegeți definesc această scenă „*Cincizecimea păgânilor*” (în timp ce pe cea descrisă în cap. 2 o numesc „*Cincizecimea iudeilor*”)²⁵⁹.

Sfântul Petru încheie deci apologia sa înaintea fraților din Ierusalim zicând: „*Dacă Dumnezeu a dat lor același dar ca și nouă, acelor care au crezut în Domnul Iisus Hristos, cine eram eu ca să-L pot opri pe Dumnezeu?*” (FA 11, 17). În Biserica primară devenise obișnuită această practică de a întreba dacă există vreun „impediment” pentru botezarea unei persoane. Din scrierile Sfântului Luca reiese că această uzanță era aplicată și în cazul ne-evreilor, înaintea administrării botezului; cf. FA 8, 36: „*Ce mă împiedică să fiu botezat?*”; FA 10, 47: „*Poate, oare, cineva să oprească [sau: să împiedice; în greacă verbul este același ca în FA 8, 36, *kolyein*] apa, ca să nu fie botezați aceștia care au primit Duhul Sfânt ca și noi?*”.

Istoria interpretării pericopei din FA 10, 1 – 11, 18 în primele șase secole a fost prezentată într-o teză de doctorat de F. Bovon, în 1967²⁶⁰. El a demonstrat cum Sfinții Părinții ai Bisericii din primele șase secole, comentând această pericopă au scos din ea o serie de teme teologice foarte importante. Bovon a sintetizat istoria interpretării textului sub diferite titluri, precum urmează: pericopa FA 10, 1-8 a intitulat-o „*De initio fidei*”, deoarece, călăuziți de exemplul păgânului Corneliu, Părinții au dezbătut problema pregătirii omului ca să ajungă la cunoașterea lui Dumnezeu prin credință și fapte bune; pericopa FA 10, 9-16 este pusă sub titlul „*De vocatione gentium*”, cea din FA 10, 17-43 sub titlul „*De Creatore et creatura*”, cea din FA 10, 44 – 11, 18 este intitulată „*De baptismo et Spiritu Sancto*”. Plecând de la vedenia Sfântului Petru, Sfinții Părinți ai Bisericii au dezbătut validitatea legii rituale a Vechiului Testament și abolirea ei; alte părți din istoria lui Corneliu au oferit motive pentru discuții legate de doctrina despre har și raportul dintre botezul cu apă și primirea Duhului Sfânt.

2. Structura textului și analiza cuvântării propriu-zise (FA 10, 34-43)

Trecem acum la analiza cuvântării rostite de Sfântul Petru în casa lui Corneliu. Dintre diferitele subsecțiuni ale acestei istorisiri despre centurionul Corneliu, cea mai importantă este aceasta care redă cuvântarea misionară a Apostolului Petru și reia unele elemente specifice kerygmei, pe care le întâlnim și în celelalte cuvântări adresate iudeilor. În cazul de față însă,

²⁵⁹ cf. R. F. O'TOOLE, „L'unità della teologia di Luca...”, p. 225; vezi și A. BARBI, „La narrazione della Pentecoste e le altre pentecosti”, în *Parole di Vita* 2 (1983), pp. 26-42; J. A. FITZMYER, „Gli Atti...”, p. 474.

²⁶⁰ cf. F. BOVON, *De vocatione gentium. Histoire de l'interprétation d'Act. 10, 1 – 11, 18 dans les six premiers siècles* în (BGBE, 8; Tübingen, 1967).

această cuvântare este adresată unui păgân palestinian, un simpatizant al iudeilor, un temător de Dumnezeu, și celor pe care i-a invitat să fie prezenți: „...*chemase acasă la el rudeniile sale și prietenii cei mai de aproape*” (FA 10, 24). Probabil că este vorba de persoane care aveau aceeași atitudine interioară ca a lui Corneliu, păgâni în bune relații cu iudeii, probabil și ei temători de Dumnezeu. Chiar dacă aceasta este ultima mare cuvântare misionară rostită de Sfântul Petru, potrivit Faptelor, ea constituie totuși începutul mărturiei apostolice, care trebuie făcută cunoscută păgânilor, fără ca să se insiste pe obligativitatea supunerii față de legea mozaică. Prin activitatea desfășurată de Sfântul Petru în Cezareea Maritimă, deci, misiunea printre păgâni este inaugurată deși Sfântul Pavel va fi cel care va deveni „Apostolul Neamurilor”, iar nu Sfântul Petru.

În partea sa kerygmatică, cuvântarea prezintă formularea cea mai completă a primei propovăduiri despre Iisus în Faptele Apostolilor²⁶¹. La această cuvântare se referă, în primul rând, Ch. Dodd, când o consideră ca fiind schema incipientă a propovăduirii apostolice, care s-a dezvoltat ulterior și care stă la baza redactării Evangheliilor sinoptice. Cuvântarea din casa lui Corneliu constituie un „model de propovăduire apostolică și un exemplu de kerygmă folosit în Biserica antică”²⁶², în contactele ei cu diferite medii culturale, religioase, sociale din ce în ce mai vaste.

Dodd consideră că aceste cuvântări kerygmatico-misionare conțin nu atât ceea ce Sfântul Petru ar fi rostit în acele circumstanțe, ci kerygma Bisericii din Ierusalim în perioada sa de început²⁶³.

Cuvântarea include de altfel și un element important al mărturiei apostolice, și anume explicația despre imparțialitatea lui Dumnezeu, faptul că „*Dumnezeu nu este părtinitor*” (ὅτι οὐκ ἔστιν προσωπολήπτης ὁ θεός; *prosōpolēptēs ho Theós*): cuvântul trimis lui Israel este acum propovăduit și altora.

Este posibil ca această cuvântare petrină să fie o altă compoziție lucană, la fel ca și celelalte cuvântări din Faptele Apostolilor, însă ea poartă urmele evidente ale unui material preluat din diferite izvoare tradiționale, mai mult decât în celelalte discursuri redacționale. Punctul în care sutura textului rezultă mai evidentă este în v. 37, unde *rhēma*, „cuvânt, lucru, eveniment”, se află în opoziție cu *lógos*, „cuvântul”, care în textul grec se întâlnește la începutul v. 36. Ne-am fi așteptat la folosirea aceluiași termen, motiv care-l face pe Fitzmyer

²⁶¹ cf. J. A. FITMYER, „Gli Atti...”, p. 472; vezi și C. GHIDELLI, “La conversione di Cornelio nell’economia degli Atti degli Apostoli”, în AA. VV., *Il Messaggio della Salvezza* (Torino, 1979), pp. 498-500.

²⁶² cf. C. H. DODD, “La predicazione apostolica...”, p. 33.

²⁶³ cf. C. H. DODD, “La predicazione apostolica...”, p. 25.

să vadă în această diferență de termeni semnul folosirii unei surse diferite de documentare²⁶⁴. Sfântul Luca folosește foarte frecvent termenii grecești λόγος și ῥῆμα pentru a desemna «cuvântul». De aceea cred că, pentru a înțelege modul în care Sfântul Luca folosește cei doi termeni trebuie să ținem seama de tradiția ebraică, căreia autorul nostru îi rămâne debitor. Înțelesul ebraicului דָּבָר (*dabar*) de «*cuvânt, realitate, faptuire, eveniment*» este prezent în terminologia greacă care urmează Septuaginta și pe care o folosește Sfântul Luca.

În ceea ce privește structura acestei cuvântării, modul cel mai bun de subîmpărțire al ei poate fi următorul:

1. Introducerea: ***Dumnezeu care este nepărtinitor L-a trimis pe Iisus ca Domn al tuturor*** (FA 10, 34-36);
2. Kerygma: ***Ceea ce Iisus a făcut pentru omenire*** (FA 10, 37-41);
3. Concluzia: ***Noi suntem martori și vestim iertarea păcatelor în Numele Său*** (FA 10, 42-43).

Introducerea (vv. 34-36)

Iar Petru, deschizându-și gura, a zis:

Cu adevărat înțeleg că Dumnezeu nu este părtinitor. (v. 34)

Ci, în orice neam, cel ce se teme de El și face dreptate este primit de El. (v. 35)

Și El a trimis fiilor lui Israel cuvântul, binevestind pacea prin Iisus Hristos:

Acesta este Domn peste toate. (v. 36)

Kerygma (vv. 37-41)

Voi știți cuvântul care a fost în toată Iudeea,

începând din Galileea, după botezul pe care l-a propovăduit Ioan. (v. 37)

(Adică despre) Iisus din Nazaret, cum a uns Dumnezeu cu Duhul Sfânt și cu putere pe Acesta,

Care a umblat

făcând bine

și vindecând pe toți cei asupriți de diavolul,

pentru că Dumnezeu era cu El. (v. 38)

Și noi suntem martori pentru toate cele ce a făcut El și în țara iudeilor și în Ierusalim; pe Acesta L-au omorât, spânzurându-L pe lemn. (v. 39)

Dar Dumnezeu L-a înviat a treia zi

și l-a dat să Se arate, (v. 40)

Nu la tot poporul, ci nouă martorilor, dinainte rânduiți de Dumnezeu, care am mâncat și am băut cu El, după învierea Lui din morți. (v. 41)

²⁶⁴ cf. J. A. FITZMYER, „Gli Atti...”, p. 473.

Concluzia (vv. 42-43)

*Și ne-a poruncit să propovăduim poporului și să mărturisim
că El este Cel rânduit de Dumnezeu să fie judecător al celor vii și al celor morți. (v. 42)
Despre Acesta mărturisesc toți proorocii,
că tot cel ce crede în El va primi iertarea păcatelor, prin numele Lui. (v. 43)*

2.1. Introducerea: Dumnezeu, Care este nepărtinitor, L-a trimis pe Iisus ca Domn al tuturor (FA 10, 34-36)

Ultima cuvântare misionară a Sfântului Petru din cartea Faptelor este o proclamare clasică a Evangheliei înaintea simpatizanților păgâni. Sfântul Petru va reveni, în FA 15, 7-11, în timpul sinodului apostolic, asupra unui argument corelat cu cel tratat aici, însă amploarea acelei cuvântări nu poate fi comparată cu cea din casa lui Corneliu.

Și în această cuvântare, Sfântul Petru se inspiră din experiența ascultătorilor săi. De data aceasta auditoriul nu mai este constituit din iudei, precum în cap. 2, ci din păgâni și din (unul sau mai mulți) „*temători de Dumnezeu*”. Temătorii de Dumnezeu erau o categorie intermediară între păgâni și prozeliti: un ne-evreu era considerat prozelit când se supunea circumciziei și băii curățitoare (botezul prozelitilor). În lipsa acestora nu era considerat prozelit, ci numai „temător de Dumnezeu”, deoarece acceptase monoteismul iudaic și, în parte, practica morală iudaică. Deși nu acceptaseră circumcizia, puteau să participe la cultul sinagogal, fără însă să se supună în totalitate Torei²⁶⁵. Numărul destul de mare al temătorilor de Dumnezeu se explică prin încântarea și farmecul pe care-l exercita iudaismul, prin învățătura sa monoteistă și cultul sinagogal bazat numai pe cuvânt, asupra multor păgâni de un anumit nivel cultural, contrari superstițiilor.

Corneliu este caracterizat ca fiind „*cucernic și temător de Dumnezeu*” (εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν; *eusebēs kai phobúmenos tòn Theòn* – FA 10, 2) și astfel era și familia sa (în greacă literalmente „*casa sa*”, termen care putea include majordomul, un eventual secretar și, probabil, servitorii domestici). Ca temător de Dumnezeu, Corneliu se bucura de ospitalitatea sinagogii iudeilor din cetate. Referindu-se la această ospitalitate, Sfântul Petru poate afirma că „*Dumnezeu nu este părtinitor, ci, în orice neam, cel ce se teme de El și face dreptate este primit de El* (vv. 34b-35)”.

Cuvântarea pleacă de la situația ascultătorilor și de la experiența Sfântului Petru („*cu adevărat înțeleg*”) făcută în casa lui Corneliu, potrivit afirmației Apostolului din v. 34, urmată

²⁶⁵ cf. J. SIEVERS, “Lo status socio-religioso dei proseliti e dei timorati di Dio”, în *RSB* 8 (1996), p. 183 ș. u.

de o afirmație solemnă despre imparțialitatea lui Dumnezeu, pentru a continua mai apoi cu mesajul central al kerygmei.

Adjectivul *προσωπολήμπτης*; *prosōpolēmtēs* este un hapax în Noul Testament și este absent în Septuaginta. Sunt, în schimb, prezenți în Noul Testament termeni care aparțin aceleiași familii de cuvinte precum: *προσωποληψία* (Rm 2, 11; Ef 6, 9; Col 3, 25; Iac 2, 1) și *προσωπολημπτέω* (Iac 2, 9). În Vechiul Testament nepărtinirea sau imparțialitatea lui Dumnezeu este afirmată și atunci când El este văzut ca Judecător Suprem care va răsplăti pe fiecare om după faptele sale bune sau rele, neacceptând daruri corupte. Imparțialitatea Sa stă în faptul că îi tratează în mod egal pe bogați și pe săraci, pe cei care dețin puterea și pe cei mici din societatea israelită (cf. Iov 34, 19; Deut 10, 17-18). În Noul Testament imparțialitatea divină față de grupurile sociale este exprimată în Ef 6, 9; Col 3, 25. Perspectiva universală despre nepărtinirea sau imparțialitatea lui Dumnezeu reiese din Rom 2, 11 și din textul nostru din FA 10, 34, din moment ce nepărtinirea Sa tinde să depășească deosebirile de origine etnică și exclusivismul iudaic. Ceea ce aduce nou textul din FA 10, 34-35 se referă la faptul că Dumnezeu primește pe fiecare persoană umană care trăiește potrivit unui ideal religios-moral, independent de apartenența sau proveniența sa etnică. Dumnezeu, de fapt, acceptă, primește pe orice om, din orice neam, care practică dreptatea, două caracteristici pe care autorul le afirmă și despre Corneliu (vv. 2 și 22).

Versetul 36 – „*Și El a trimis fiilor lui Israel cuvântul, binevestind pacea prin Iisus Hristos: Acesta este Domn peste toate*” – prezintă probleme de critică textuală și se pretează la diferite interpretări. Fără să intrăm în mod direct în problematica complexă pe care o ridică versetul, pentru că este aproape imposibilă o explicație satisfăcătoare a sintaxei vv. 36-37, mă voi limita numai la a evidenția trecerea de la orizontul teologic la cel hristologic și să subliniez cuvântul pe care Dumnezeu l-a trimis mai întâi fiilor lui Israel (cf. Ps 106, 20) – binevestind pacea (cf. Is 52, 7) prin Iisus Hristos, Care a inaugurat împărăția lui Dumnezeu (Lc 4, 43) – și anticiparea perspectivei universale prin expresia „**Acesta este Domnul tuturor**”. Sfântul Luca recunoaște astfel misiunea Mântuitorului Hristos față de poporul ales mai întâi (cf. FA 13, 46), misiune ale cărei etape le schițează mai apoi (vv. 37-41), însă destinația ei este universală, deoarece Iisus este Domnul tuturor popoarelor.

Dumnezeu a trimis cuvântul, mesajul său (*tòn lōgon*) cu privire la noua modalitate de a avea acces la mântuire, în primul rând „*fiilor lui Israel*”, poporului Său pe care l-a ales de la început. Aceasta este una din temele pe care le îndrăgește Sfântul Luca: Cuvântul mântuirii a fost propovăduit mai întâi lui Israel – „*Trimis-a cuvântul Său și i-a vindecat pe ei și i-a izbăvit*

pe ei din stricăciunile lor” (Ps 106, 20) – de către Dumnezeu Însuși, Care, mai apoi, la „plinirea vremii” a proclamat pacea prin Iisus Hristos. Sfântul Luca joacă asupra efectului produs de evenimentul întrupării lui Hristos. „Pacea” exprimă nu numai absența războiului (în sensul social sau militar), dar și conținutul lui *șālôm*, condiția bunătații și bunăstării, care provine de la Dumnezeu și include înțelegerea, armonia, ordinea, siguranța, prosperitatea (cf. substratul veterotestamentar: Is 48, 18; 54, 10; Iez 34, 25-29; Ps 29, 11; Ps 84, 8-10)²⁶⁶. Această condiție de bunătațe sau bunăstare s-a realizat prin Iisus Hristos: aceasta este însemnătatea fundamentală a propovăduirii apostolice. Este o aluzie clară la Is 52, 7: „*Cât de frumoase sunt pe munți picioarele trimisului care vestește pacea, a solului de veste bună, care dă de știre mântuirea, care zice Sionului: Dumnezeul tău este împărat!*”.

Afirmația din v. 36b – „*Acesta este Domnul tuturor; (οὗτός ἐστιν πάντων κύριος)*” – este o **mărturisire de credință hristologică**, care evidențiază împăcarea sau reconcilierea în Hristos a unei omeniri divizate (cf. și Ef. 2, 11 – 3, 6). Formula de credință ridică și ea o problemă de înțelegere, care se vede și din traducerea sinodală românească „*Acesta este Domn peste toate*”. Problema se referă la *pántōn* dacă trebuie înțeles ca un genitiv neutru al lui *pánta* („**toate lucrurile**”, în sensul de lumea întreagă), sau ca un genitiv masculin *pántes* („**toți oamenii**”). În acest context prefer cea de a doua variantă, care este împărtășită și de mari comentatori, precum Schneider, Dupont, Barrett și Fitzmyer.

Astfel, stăpânirea mesianică a lui Iisus, Care a adus pacea desăvârșită și mântuirea lui Israel mai întâi, împlinind Scripturile profetice, se extinde la toate popoarele, care sunt invitate acum să împărtășească cu Israel această pace mesianică și mântuirea oferită de Dumnezeu prin jertfa pe cruce a unicului Său Fiu. Nepărtinirea sau imparțialitatea lui Dumnezeu reiese din faptul că pe Iisus, unicul Său Fiu, prin întruparea, moartea, Învierea și Înălțarea Sa cu firea omenească pe care și-a asumat-o, L-a făcut Domnul și Hristosul tuturor oamenilor. **Această afirmație de credință hristologică** a Faptelor Apostolilor nu trebuie răstălmăcită și interpretată, după cum au făcut unii exegeți tributari anumitor concepții filosofice, alergici la orice afirmație de credință supranaturală, în sensul unei hristologii adopțianiste sau subordinaționiste. Trebuie să recunoaștem în această hristologie stadiul incipient al formulării ei, după cum subzistă în propovăduirea apostolică pe care ne-a transmis-o cuvântările kerygmatico-misionare din prima parte a cărții Faptele Apostolilor²⁶⁷.

Prin această mărturisire de credință, Sfântul Petru anticipează dimensiunea universală a mântuirii oferite de Dumnezeu, pe care o va accentua în vv. 43 și 47.

²⁶⁶ cf. J. A. FITZMYER, „Gli Atti...”, p. 477.

²⁶⁷ cf. C. GHIDELLI, „Gesù è vivo...”, pp. 84-85.

2.2. Kerygma: Ceea ce Iisus a făcut pentru omenire (FA 10, 37-41)

După această introducere, Sfântul Luca rezumă, potrivit propriei concepții, Evanghelia, evidențiind afinitatea care există între această cuvântare a Sfântului Petru și structura generală a Evangheliilor sinoptice:

- Galileea, văzută numai ca loc al începutului activității lui Iisus: această activitate a interesat „*toată Iudeia, începând din Galileea*”. Termenul Iudeea pare să includă și Galileea, adică întreaga Palestină biblică²⁶⁸;
- călătoria Mântuitorului din Galileea la Ierusalim, accentuată în mod special de Sfântul Luca (spre deosebire de ceilalți evangheliști);
- activitatea Sfântului Ioan Botezătorul, Înaintemergătorul lui Mesia, aparține încă perioadei Legii și a Profeților (cf. Lc 16, 16). De aici și distincția clară a perioadelor, slujirea lui Iisus urmează activității lui Ioan. Evanghelia Sfântului Luca subliniază mai mult activitatea Sfântului Ioan ca propovăduitor decât ca botezător și menționează întemnițarea Sfântului Ioan înaintea începerii activității publice a lui Iisus (Lc 3, 20). În Evanghelia a patra, în schimb, Ioan Botezătorul și Mântuitorul își desfășoară concomitent o parte din activitatea lor, ultima pentru Ioan și prima pentru Iisus (In 1, 19 – 4, 3).

Kerygma Sfântului Petru se referă la *cunoașterea* faptelor de către cei prezenți: „*voi știți evenimentul* (cf. ebr. **dabar** tradus în greacă cu **rhēma**) care a fost în toată Iudeea”, care s-a manifestat, revelat prin el însuși. Întreaga activitate publică a Mântuitorului trebuie înțeleasă ca o manifestare care poartă amprenta lucrării lui Dumnezeu din momentul întrupării până la acela al înălțării. **Rhēma** este folosit pentru a explica **tón lōgon** de la începutul v. 36 și se referă la întreaga activitate, moartea, punerea în mormânt și Învierea lui Iisus²⁶⁹.

Sfântul Luca reia descrierea vieții publice a Mântuitorului făcută de Sfântul Petru în cuvântarea de la Cincizecime (FA 2, 22). Afirmția „*Dumnezeu L-a uns cu Duhul Sfânt și cu putere*” se referă la botezul lui Iisus. Tradiția evanghelică nu vorbește niciodată de botezul lui Iisus ca de o „ungere”, în timp ce aici Sfântul Luca îl interpretează în acest sens²⁷⁰. Sfântul Luca, în Evanghelia sa, vorbește despre slujirea Mântuitorului ca desfășurându-se prin puterea Duhului Sfânt (cf. Lc 3, 22 = Lc 4, 1 = 4, 14). Ungerea cu Duhul Sfânt este interpretată, cu ajutorul textului profetic din Isaia 61, 1, ca ungere mesianică, în baza căreia se demonstrează că Iisus este Hristosul, adică Unsul lui Dumnezeu.

²⁶⁸ cf. B. CORSANI, „Il discorso di Pietro...”, p. 515.

²⁶⁹ cf. J. A. FITZMYER, „Gli Atti...”, p. 478.

²⁷⁰ cf. J. A. FITZMYER, „Gli Atti...”, p. 478; vezi și G. ROSSÉ, „Atti degli Apostoli...”, p. 426.

Activitatea propriu-zisă a Mântuitorului este condensată în partea centrală a v. 38 și este caracterizată prin trei verbe tipic lucane, ușor de înțeles de un auditoriu păgân: „*a umblat făcând bine* (δὴλθεν εὐεργετῶν) *și vindecând pe toți* (ἰώμενος πάντας) *cei asupriți de diavolul, pentru că Dumnezeu era cu El*”. Iisus a lucrat ca un adevărat **Binefăcător al oamenilor** și **Doctorul tuturor celor bolnavi și asupriți de diavol**²⁷¹. În încheierea versetului este afirmată deplina comuniune dintre Iisus, ca Unsul lui Dumnezeu (*Hristosul*) și Dumnezeu Însuși. Textul acesta ne oferă o adevărată teologie a minunilor; ele provin de la Dumnezeu ca semne ale puterii mântuitoare a lui Hristos, constituind, în același timp, o dovadă a autenticității misiunii Sale.

Trebuie remarcat că în nici o altă cuvântare misionară nu este făcută o referire atât de amplă (chiar dacă limitată la un singur verset) la activitatea Mântuitorului înainte de prinderea și condamnarea Sa. Numai în cuvântarea de la Cincizecime sunt menționate „*puterile, semnele și minunile*”, cu un scop apologetic, de a le demonstra iudeilor veniți la sărbătoare că Dumnezeu L-a adeverit, acreditat pe Iisus Nazarineanul, înviindu-L din morți.

Amintirea procesului și morții Mântuitorului în v. 39b este destul de concisă, asemenea referințelor paralele din scurtele cuvântări rostite de Sfântul Petru înaintea Sinedriului (cf. FA 4, 8-12 și FA 5, 29-32), în care se spune numai „...*Iisus Nazarineanul, pe Care voi L-ați răstignit*” (FA 4, 10) și „...*pe Iisus pe Care voi L-ați omorât, spânzurându-L pe lemn*” (FA 5, 30). În alte cuvântări, patimile și moartea Mântuitorului se bucură de un spațiu mai mare (cf. FA 2, 23; 3, 13-14.17; 13, 27-29). Referirea destul de concisă, în cazul cuvântării din casa lui Corneliu, se poate explica prin faptul că această cuvântare se adresează unui auditoriu neiudeu, și deci nu există nici un motiv ca să insiste asupra acuzației de a nu fi dat ascultarea propovăduirii lui Iisus, ba mai mult de a-L fi ucis, după cum se insistă în cuvântările adresate poporului sau conducătorilor evrei din Ierusalim. Totuși, textul cuvântării nu este polemic. Sfântul Luca reia o formulare tradițională cu aluzie la textul din Deut 21, 22, folosit deja în FA 5, 30.

Interpretarea textului din Deut 21, 22, în secolul I, exprimă care era concepția iudaică despre o condamnare la moarte prin răstignire, executată în numele Legii; aplicarea ei la moartea lui Iisus demonstrează scandalul pe care reflecția creștină primară a trebuit să-l abordeze și să-l depășească pentru a propovădui pe Iisus răstignit ca Mesia²⁷².

Spre deosebire de jumătatea de verset care vorbește de patimile și moartea lui Iisus, autorul dedică în continuare trei versete Învierii și preaslăvirii Mântuitorului Iisus Hristos. În

²⁷¹ G. SCHNEIDER, “Gli Atti degli Apostoli...”, II, pp. 100-101.

²⁷² cf. G. ROSSÉ, “Atti degli Apostoli...”, p. 428.

v. 40 Sfântul Petru evocă Învierea: „Dumnezeu L-a înviat a treia zi ([ἐν] τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ) (cf. Lc. 9, 22; 24, 7.46; FA 3, 15; 4, 10; 5, 30; 13, 30.37)” iar apoi este confirmată prin menționarea arățărilor voite de Dumnezeu: „și I-a dat să se arate” (v. 40b). Nimeni nu știe când a avut loc Învierea. Mormântul în care a fost înmormântat Iisus a fost găsit gol „a treia zi” după moartea Sa, dacă se socotesc ziua morții, sabbatul și ziua de după sabbat. De la acest mod de a socoti, s-a dezvoltat un anumit mod de a vorbi despre Înviere: „*A înviat a treia zi după Scripturi*”. Această expresie corespunde uneia din cele mai vechi tradiții kerygmatică (1 Cor 15, 3-5), despre a cărei însemnătate se discută încă. J. Dupont socotește că această expresie trebuie pusă în legătură cu textele din Osea 6, 2 și Iona 2, 1, care vorbesc tocmai de „a treia zi”. El crede că primii creștini s-au interesat de acest detaliu, deoarece evenimentul Învierii împlinise profețiile vechitamentare despre Hristos²⁷³.

Sfântul Luca afirmă apoi că arătările Mântuitorului Hristos Înviat nu au avut loc în prezența întregului popor, ci al unui grup de „martori” dinaintea rânduiei (*pro-cheiero-tonein*) de Dumnezeu, adică ucenicii pe care i-a chemat (cf. Lc 6, 13) și care au avut ocazia să mănânce și să bea împreună cu El după Învierea Sa din morți (v. 41; cf. Lc 24, 43; FA 1, 3-4). Alegerea făcută de Iisus corespunde unui plan dumnezeiesc. Apostolii au fost martorii întregii vieți a Mântuitorului și pot da mărturie despre realitatea existenței Sale istorice și a Învierii, constatând autenticitatea ei și nu arătarea vreunui duh. Sfântul Luca este foarte sensibil față de posibilitatea acestui echivoc; chiar în Lc 24, 37-43, ucenicii speriați, cred că văd un duh, iar Mântuitorul Înviat le-a risipit echivocul, în primul rând lăsându-i să constate că are carne și oase, lucruri pe care o fantomă nu le are, iar apoi a mâncat împreună cu ei.

Afirmația din FA 10, 41, potrivit căreia arătările Mântuitorului Înviat au fost rezervate martorilor aleși mai înainte, nu corespunde realității istorice – iar acest fapt este confirmat în 1 Cor 15, 6 – însă demonstrează orientarea teologică a Sfântului Luca de a întemeia credința creștină pe mărturia apostolică²⁷⁴.

2.3. Concluzia: Noi suntem martori și vestim iertarea păcatelor în Numele Său (FA 10, 42-43)

Versetele 42-43 constituie concluzia cuvântării Sfântului Petru, cu constatarea că Mântuitorul le-a încredințat Apostolilor mandatul de a propovădui. Merită observat că porunca dată de Mântuitorul ucenicilor (παράγγειλεν ἡμῖν) este redată cu ajutorul a două verbe importante pentru Sfântul Luca: *să propovăduiască* și *să mărturisească* (κηρύττειν ...

²⁷³ cf. J. DUPONT, „Risuscito «il terzo giorno» (1 Cor 15, 4; FA 10, 40)”, în Idem, *Studi sugli Atti degli Apostoli* (Roma, 1971), pp. 547-574.

²⁷⁴ cf. G. ROSSÉ, „Atti degli Apostoli...”, p. 429.

καὶ διαμαρτύρασθαι). Ultimul verb se referă la mărturia apostolică folosită deja în vv. 39 și 41. Ucenicii nu trebuie numai să transmită un mesaj care le-a fost încredințat, ci să dea mărturie despre ceea ce au trăit și văzut. Este reprodusă aici importanța pe care Sfântul Luca o atribuie mărturiei și mărturisiri, temeiul slujirii apostolice. Apostolii se deosebesc de alți propovăduitori creștini, potrivit Sfântului Luca, tocmai prin faptul că au fost „*martorii oculari*” a tot ceea ce Iisus Hristos a făcut și învățat (cf. FA 1, 21-22). Din acest motiv, după înlocuirea lui Iuda cu Matia și refacerea numărului doisprezece nu mai sunt aleși alți înlocuitori ai Apostolilor care începuseră să lase lumea aceasta (precum Sfântul Iacov; FA 12, 2), de fapt, devenise mai întâi greu, iar mai apoi imposibilă găsirea altor persoane care să corespundă criteriilor menționate în FA 1, 21-22.

Martorii aleși de Dumnezeu au primit porunca să proclame și să mărturisească că Hristos cel răstignit și Înviat este Judecătorul celor vii și al celor morți, stabilit de Dumnezeu, deci Judecătorul universal (v. 42). Propovăduirea înaintea lui Israel, poporul făgăduințelor, are ca obiect rolul eshatologic, de Judecător al lui Iisus, exercitat de acum în mod nelimitat. Iisus a fost constituit „*Judecătorul celor vii și morți*”, este o afirmație de credință care a fost inclusă de Biserică și de Sfinții ei Părinți în Simbolul de credință: „***Care va veni să judece vii și morții***”. Această expresie se mai întâlnește în Noul Testament în afară de FA 10, 42, decât în 2 Tim 4,1 și 1 Ptr 4, 5. De obicei, când în Faptele Apostolilor (cf. 3, 19-21; 17, 30-31) se face referire la rolul eshatologic al lui Iisus, se urmărește accentuarea apelului la convertire. Aici apelul este probabil subînțeles sau ca și cum ar fi substituit de declarația, bazată pe mărturia globală a profeților, că „*tot cel ce crede*” în Iisus Hristos primește prin puterea numelui Său de Domn preaslăvit al tuturor ceea ce, în mod obișnuit, este rodul pocăinței (cf. FA 2, 38; 5, 3; Lc 24, 47), adică „*iertarea păcatelor*”; ἄφεσιν ἁμαρτιῶν; *áphesis hamartiôn*” (v. 43).

Accentele cuvântării, pe care am încercat să le evidențiem în analiză, merg toate într-o singură direcție, să înlăture exclusivismul iudeilor, iar prin tema despre nepărtinirea lui Dumnezeu să le arate că universalitatea mântuirii este înrădăcinată în istoria mântuirii dintre Dumnezeu și Israel. Această cuvântare adresată păgânilor se deosebește, în mod categoric de cele de la Lystra și Atena (FA 14, 15-17 și FA 17, 22-31), deoarece încearcă, cu mare subtilitate, să-i convingă pe iudeo-creștini de destinația universală a mântuirii în Iisus, după cum reiese tocmai din istoria lor particulară. Cel ce a fost trimis în mijlocul lui Israel pentru a duce la împlinire istoria sa mântuitoare a devenit, prin Înviere, Domn și Mântuitor al tuturor

oamenilor. Oferirea acestei mântuiri este acum deschisă și păgânilor care sunt dispuși să creadă.

În sinteză, trebuie reținut faptul că această cuvântare a Sfântului Petru din casa lui Corneliu (FA 10, 34-43) pleacă de la o reflecție care încearcă să scoată în evidență sensul experienței pe care a făcut-o Apostolul. El, care era atât de preocupat de deosebirea dintre curat și necurat (cf. v. 14), și-a dat seama de necesitatea de a depăși acele categorii (v. 28), descoperind, în sfârșit, temeiul teologic al acestei depășiri. Dumnezeu Însuși este Cel care nu face diferențe: „*Dumnezeu nu este părtinitor, ci, în orice neam, cel ce se teme de El și face dreptate este primit de El* (vv. 34b-35)”.

Sfântul Petru a trăit experiența, a reflectat asupra ei, apoi a ajuns să afirme clar că la baza ei se află revelația evidentă a lui Dumnezeu: „*Dumnezeu mi-a arătat*” (v. 28b). Fără să aprofundeze argumentul, Sfântul Luca ne lasă să înțelegem în ce constă **efortul teologiei**, să recunoască și să formuleze adevărul lui Dumnezeu, interpretând semnele vremii în lumina cuvântului Său revelat și a experienței concrete a vieții membrilor Bisericii.

În baza acestei experiențe, Sfântul Petru dezvoltă mesajul său hristologic, nuanțând cele două afirmații universaliste: „*El este Domnul tuturor*” (v. 36), „*El este cel rânduit de Dumnezeu să fie Judecătorul celor vii și al celor morți*” (v. 42). În centru, cele două etape ale evenimentului: slujirea publică a lui Iisus, în timpul căreia Dumnezeu era cu El și ai cărei martori sunt Apostolii (vv. 37-39a), și evenimentele din Ierusalim, în timpul cărora a fost condamnat la moarte, însă Dumnezeu L-a înviat, după cum mărturisesc Apostolii (vv. 39b-42). În final, apelul la Scriptură rămâne general, accentuând încă o dată nota universalistă cerută de o astfel de situație: „*Despre Acesta mărturisesc toți profeții, că tot cel ce crede în El va primi iertarea păcatelor, prin numele Lui*” (v. 43).

A avut loc atunci o nouă intervenție dumnezeiască: Duhul Sfânt a coborât peste ascultători (v. 44). Iudeii care-l însoțeau pe Sfântul Petru au rămas uimiți, dovedind astfel dificultatea pe care o întâmpinau în depășirea distincției dintre curat și necurat (v. 45). Aceeași dificultate de a înțelege inițiativa lui Dumnezeu o dovedește și comunitatea iudeo-creștină din Ierusalim, care-i reproșează Apostolului: „*Ai intrat la oameni netăiați împrejur și ai mâncat cu ei*” (FA 11, 3). Dificultatea reapare și pe ordinea de zi a „**sinodului apostolic de la Ierusalim**” (FA 15, 1-35), oferindu-i Apostolului prilejul rostirii unei noi cuvântări (15, 7-11). El revine, în primul rând, asupra principiului teologic de la care pornea cuvântarea din casa lui Corneliu: „*Dumnezeu, Cel ce cunoaște inimile* (ὁ καρδιογνώστης θεός), *le-a mărturisit, dându-le Duhul Sfânt, ca și nouă. Și nimic nu a deosebit între noi și ei, curățind*

inimile lor prin credință (τῇ πίστει καθάρσας τὰς καρδίας αὐτῶν)” (15, 8-9). Însă credința curățitoare despre care vorbește este cea în Hristos: „*Ci prin harul Domnului nostru Iisus Hristos, credem că ne vom mântui* (διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι) *în același chip ca și aceia*” (15, 11).

Aceasta este concluzia la care ajunge Sfântul Petru în urma experienței din casa lui Corneliu. Ea i-a descoperit că trebuie să depășească stereotipurile și prejudecățile, deoarece „*Dumnezeu nu este părtinitor*”, și să fie docil ca să poată recunoaște sensul profund al intervenției lui Dumnezeu, să bătătorească căi noi în activitatea sa misionară și să fie deschis pentru a putea înțelege care este voia lui Dumnezeu: mântuirea este universală, iar Hristos S-a întrupat, jertfit și Înviat pentru toți oamenii. Cu siguranță confirmarea Scripturii este necesară, deoarece ea iluminează și mai bine sensul experienței imediate a intervenției dumnezeiești.

VII. CUVÂNTAREA SFÂNTULUI PAVEL ÎN SINAGOGA DIN ANTIOHIA PISIDIEI: FA 13, 16b-41^{*275}

1. Cuvântările atribuite Sfântului Pavel în descrierea Faptelor

Istoria descrisă în cartea Faptelor se concentrează, pe de o parte, asupra activității misionare a Sfântului Pavel, iar, pe de alta, asupra sinodului apostolic de la Ierusalim (FA 15), care împarte activitatea Sfântului Pavel în două perioade. La rândul ei, activitatea misionară a Sfântului Pavel este punctată de trei mari cuvântări: la începutul activității, cuvântarea rostită în sinagoga din Antiohia Pisidiei – un exemplu de propovăduire adresată unui auditoriu iudaic (FA 13, 16-41); în timpul desfășurării activității, cuvântarea din Areopagul Atenei în fața unui auditoriu păgân (FA 17, 22-31); în încheierea ei, testamentul pastoral adresat prezbiterilor Bisericii din Efes – un exemplu unic de propovăduire adresată creștinilor și responsabililor comunităților creștine (FA 20, 18-35). Pentru a evidenția și mai bine importanța acestor trei mari cuvântări în articularea cărții Faptele Apostolilor, trebuie subliniat că fiecare dintre ele este anticipată printr-o primă menționare: tema propovăduirii Sfântului Pavel printre iudei este indicată prin informația din FA 9, 20.22 despre activitatea sa în sinagogle din Damasc; tema propovăduirii printre păgâni este anticipată prin scurta cuvântare de la Lystra (FA 14, 15-17), în timp ce temele cuvântării de rămas-bun de la Efes sunt deja schițate în recomandările din FA 14, 22-23, făcute comunităților întemeiate în timpul primei călătorii misionare.

O altă confirmare a importanței care trebuie recunoscută celor trei mari cuvântări misionare din timpul activității Sfântului Pavel stă în faptul că și ultima parte a cărții Faptelor, care istorisește captivitatea Apostolului, este punctată de alte trei importante cuvântări cu caracter apologetic: apologia Sfântului Pavel înaintea poporului din Ierusalim (FA 22, 1-21), cea pe care o rostește înaintea guvernatorului Felix (FA 24, 10-21), și cuvântarea prin care se explică înaintea regelui Agripa al II-lea (FA 26, 2-23). Pe lângă aceste trei apologii, trebuie avute în vedere și cele trei prezentări ale problemei atribuite unor terțe persoane, precum cea făcută de scrisoarea lui Lysias (FA 23, 26-30), cea a cuvântării lui Tertul (FA 24, 2-8) și cea a cuvântării lui Festus (FA 25, 24-27). Tot aici trebuie menționate cele trei înfățișări înaintea

^{*275} O primă încercare de analiză a textului acestei cuvântări am dat-o în teza mea de doctorat *Credința și viața Bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor* (București, 2002), pp. 195-198.

sinedriului din Ierusalim, relatate în prima parte a cărții, în primul rând cele care se referă la câte o cuvântare a Sfântului Petru (FA 4, 8-12 și 5, 29-32), apoi cea caracterizată de marea cuvântare a Sfântului Ștefan (FA 7, 2-53).

O dată recunoscut faptul că activitatea misionară a Sfântului Pavel este punctată de cele trei mari cuvântări, ne putem aștepta că același lucru se întâmplă și cu prezentarea activității Sfântului Petru. De fapt și activitatea sa începe prin cuvântarea rostită în Ziua Cincizecimii (FA 2, 14-40), urmată apoi prin cuvântarea de la templu (FA 3, 12-26) și se încheie prin cuvântarea rostită în casa centurionului roman din Cezareea (FA 10, 34-43).

Am spus că cele trei mari etape oratorice ale activității Sfântului Pavel încadrează evenimentul central al cărții Faptelor: sinodul apostolic de la Ierusalim (FA 15).

Aceste câteva observații preliminare cu privire la activitatea oratorică a principalilor protagoniști ai cărții Faptele Apostolilor implică și o bogată teologie discursivă, care se reflectă în conținutul lor. Cuvântarea Sfântului Pavel în sinagoga din Antiohia Pisidiei deschide ciclul oratoric al Sfântului Pavel potrivit redactării lucane, iar punctul culminant îl va atinge în Atena, cetatea universitară prin excelență, capitala culturală a lumii locuite (*oikumene*). Cuvântarea din Antiohia a Sfântului Pavel, ca și cea a Sfântului Petru de la Cincizecime, are un caracter paradigmatic pentru propovăduirea Evangheliei printre iudei.

2. Contextul narativ

Marea cuvântare a Sfântului Pavel în sinagoga din Antiohia Pisidiei²⁷⁶ (vv. 16b-41) se află în centrul istorisirii primei călătorii misionare, prin care Sfântul Pavel își asumă un rol foarte important (în v. 13a misionarii sunt indicați ca “*cei care erau împreună cu Pavel*”, iar în v. 43b, spre deosebire de 13, 2.7, ordinea este “*Pavel și Barnaba*”. În vv. 13-14b întâlnim, ca și în vv. 13, 4-6a, referiri care înregistrează itinerariul urmat de Apostol, precum și opririle principale ale Apostolului în diferitele cetăți în care a propovăduit pe Hristos în timpul primei călătoriei misionare: de la Pafos din Cipru, trecând prin Perga Pamfiliei ajunge la Antiohia Pisidiei.

Cadrul narativ al cuvântării îl constituie vv. 14c-16a, prin istorisirea vizitei la sinagogă (v. 14c), unde vizitatorii, după lectura Scripturii de către capii Sinagogii, acceptă invitația (cf.

²⁷⁶ Amintim cele mai importante studii despre această cuvântare: M. DUMAIS, *Le langage de l'évangélisation. L'annonce missionnaire en milieu juif (Actes 13, 16-41)* (Paris, 1976); R. F. O'TOOLE, “Christ's Resurrection in Acts 13, 13-52”, în *Bib* 60 (1979), pp. 361-372; C. A. PILLAI, *Apostolic Interpretation of History. A Commentary on Acts 13, 16-41* (New York, 1980); M. DUMAIS, „L'Omelia nella sinagoga di Antiochia (At 13, 16-41)”, în P. GRELOT, *Introduzione al Nuovo Testamento. Omelia sulla Scrittura nell'età apostolica* vol. 8 (Roma, 1990), pp. 104-123; A. BOTTINO, „Il discorso missionario di Paolo (At 13, 16-41)”, în *RSB* 2 (1990), pp. 81-99;

discursul direct: v. 15b) să ia cuvântul, iar după încheierea cuvântării Sfântului Pavel sunt prezentate în vv. 42-43 efectele produse de cuvântarea Apostolului. Aici, prin invitația adresată pentru Sabatul următor, așteptarea cititorului este îndreptată cu curiozitate spre desfășurarea istorisirii (vv. 44-52), în care sunt accentuate diviziunile produse de predica și trecerea misiunii din rândul iudeilor în rândul păgânilor. Prima și cea mai lungă cuvântare misionară a Sfântului Pavel adresată evreilor și temătorilor de Dumnezeu se apropie de o altă cuvântare și anume cea a Sfântului Ștefan (FA 7, 2-53), cu retrospectiva sa asupra istoriei mântuirii. Prin vestirea lui Iisus, se apropie de cuvântările Sfântului Petru adresate evreilor (FA 2, 22-36; 3, 12-26).

O caracteristică a cuvântării Sfântului Pavel din Antiohia Pisidiei, constă în faptul că, în partea sa finală (vv. 38-41), Sfântul Luca dovedește că este la curent cu ***doctrina paulină despre îndreptarea omului prin credință***. Această problemă este tratată pe larg în epistolele către Romani și Galateni, și ea constituie punctul central al teologiei Sfântului Pavel și al propovăduirii sale misionare în rândul păgânilor. Este o problemă teologică care i-a împărțit pe iudei.

Cuvântarea din Antiohia Pisidiei este adresată de Sfântul Pavel iudeilor din diaspora. Din moment ce ascultătorii sunt iudei, cuvântarea începe prin evocarea istoriei lui Dumnezeu cu Israel; o istorie a făgăduinței mântuitoare, care s-a desăvârșit prin Învierea lui Iisus din morți; și fiindcă discursul este rostit de Sfântul Pavel, Sfântul Luca evidențiază o temă centrală a teologiei sale – ***îndreptarea omului prin credință*** – care va marca ruperea definitivă a creștinismului de iudaism. Pe de altă parte, încă de la început cuvântarea are în vedere nu numai pe iudei ci și pe păgâni: Sfântul Pavel, de fapt, se adresează iudeilor, însă este deja menționată prezența temătorilor de Dumnezeu. La sfârșitul cuvântării, se deschide o perspectivă nouă: *lucrarea de necrezut a lui Dumnezeu* (v. 41), cu alte cuvinte vestirea mântuirii făgăduită lui Israel va fi proclamată întregii umanități. Istoria lui Dumnezeu cu Israel continuă deci în istoria lui Dumnezeu cu toți oamenii pământului; această ultimă istorie se descoperă a fi împlinirea definitivă a istoriei lui Israel și a făgăduințelor dumnezeiești conținute în ea. Cuvântarea Sfântului Pavel motivează teologic trecerea propovăduirii Evangheliei de la Israel la neamuri, respectând însă, prioritatea poporului Israel. Sfântul Luca evidențiază continuitatea dintre istoria lui Israel și deschiderea misionară a lui Hristos față de lumea întreagă (același Dumnezeu care lucrează). Propovăduirea Evangheliei lui Hristos păgânilor și inserarea acestora în istoria sfântă, începută de Dumnezeu cu Israel, nu-i exclude pe iudei, chiar dacă unii n-au crezut în Iisus Mesia. Depășirea legii mozaice și a iudaismului din perspectiva creștină, nu ne poate lăsa însă indiferenți față de poporul ales de Dumnezeu.

Prin propovăduirea Evangheliei în rândul altor popoare, Biserica nu a închis ușa fiilor lui Israel ci-i așteaptă și se roagă pentru întoarcerea lor la Hristos.

În contextul misiunii printre iudeii din diaspora și printre păgâni, o atenție deosebită merită *strategia misionară a Sfântului Pavel* în propovăduirea lui Hristos. Ea urmează o schemă fixă care poate fi modificată:

1. Sfântul Pavel, sosit într-o cetate, predică în sinagogă Iudeilor și “temătorilor de Dumnezeu” (13, 5.14; 14, 1; 16, 13; 17, 1-2.10.17; 18, 4.5.19; 19, 8);
2. Predica sa este primită favorabil de către cele două categorii (13, 43; 14, 1; 17, 4.11-12; 18, 4.20);
3. Succesul crescând al Sfântului Pavel printre păgâni provoacă reacția adversă a iudeilor, care refuză cuvântul său (13, 44-45; 14, 2; 17, 5; 18, 6; 19, 9; mai ales împotrivirea: 28, 22;
4. Sfântul Pavel răspunde opoziției iudeilor, declarând că el se îndreaptă de acum înainte spre păgâni (13, 46-47; 18, 6-7; 28, 28) sau despărțindu-se de sinagogă (19, 9);
5. Iudeii trec de la simpla opoziție la persecuție (13, 50; 14, 5; 14, 19; 17, 13; 18, 12-17; 20, 3; 21, 27-31 etc.);
6. Sfântul Pavel părăsește cetatea sau este alungat, plecând în alta (13, 51; 14, 6; 14, 20; 17, 10; 17, 14-15; 20, 3)²⁷⁷.

Din acest punct de vedere, cuvântarea Sfântului Pavel în sinagoga din Antiohia Pisidiei poate fi comparată cu propovăduirea inaugurală a Mântuitorului în sinagoga din Nazaret (Lc 4, 16-30), care prezintă o structură asemănătoare: învățătura oferită în sinagogă într-o zi de sabbat, reacțiile contrastante ale publicului, argumentul scripturistic pentru susținerea și deschiderea misionară față de cei din afara lui Israel, fuga propovăduitorului din cetate²⁷⁸.

În ceea ce privește *metoda misionară*, textul cuvântării din Antiohia Pisidiei ne prezintă modul de a intra în contact cu o comunitate din diaspora iudaică care este familiarizată cu textele de bază ale revelației Vechiului Testament. Cuvântările Sfântului Petru adresate iudeilor din Ierusalim fuseseră rostite în fața mulțimii adunate pe stradă, în ziua Cincizecimii, apoi în zona templului (în pridvorul lui Solomon și în aula de audiențe a Sinedriului). Sfântul Ștefan *discuta* cu unii membrii ai sinagogilor elenistice, probabil în afara

²⁷⁷ cf. A. VANHOYE, “Les Juifs selon les Actes des Apôtres et les Épîtres du Nouveau Testament”, în *Bib 72* (1991), pp. 70-89; vezi și R. O'TOOLE, „L'unità della teologia...”, pp. 51-52.

²⁷⁸ cf. R. J. DILLON, „Acts of the Apostles”, în R. BROWN, J. FITZMYER, R. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary* (Prentice Hall Inc., ²1990), 44, 71c.

celebrărilor liturgice. Evanghelizarea Samariei prin activitatea Sfântului Filip și cea a Feniciei și Antiohiei Siriei prin intermediul unor credincioși anonimi sunt amintite fără nici o precizare a locului sau timpului. Alegerea *sinagogii* ca loc privilegiat în care să fie propovăduit mesajul creștin este semnalată pentru prima dată în legătură cu Saul, care imediat după convertire „*proclama în sinagogle (din Damasc) că Iisus este Fiul lui Dumnezeu*” (FA 9, 20). Aceeași indicație care se referă la Saul și Barnaba se reîntâlnește în FA 13, 5. Aici însă contextul în care Sfântul Pavel rostește cuvântul său este descris într-un mod foarte precis: „...*intrând în sinagogă, într-o zi de sâmbătă, au șezut. Și, după citirea Legii și a Proorocilor, mai-marii sinagogii au trimis la ei zicându-le: Bărbați frați, dacă aveți vreun cuvânt de mângâiere către popor, vorbiți...*” (vv. 14b-16).

Spre deosebire de cuvântul Mântuitorului din sinagoga din Nazaret, situația este puțin diferită în această cetate îndepărtată din podișul Asiei Mici. Sfinții Pavel și Barnaba sunt necunoscuți membrilor sinagogii. Ei sunt invitați să vorbească, deoarece exista obiceiul de a da cuvântul „fraților” în trecere printr-o cetate, care intrau în sinagogă pentru a sfinți ziua de odihnă, sabbatul, ca și ceilalți frați de aceeași credință.

După lecturile prescrise, alese din Tora și cărțile profetice, conducătorii sinagogii îi invitau pe oaspeți să improvizeze o omilie care trebuia să urmeze lecturilor, pentru a „mângâia, exorta” comunitatea. Sfântul Pavel se află în fața nu numai a iudeilor, dar și a prozeliților, prezenți în număr mare în comunitățile iudaice din lumea elenistică.

Această contextualizare a cuvântării este importantă. Ea demonstrează că, datorită existenței numeroaselor colonii iudaice semănate prin diferite regiuni ale imperiului roman, misionarii creștini din primul secol au găsit *terenul* deja pregătit pentru a răspândi mesajul lor.

3. Textul și structura sa

Din punct de vedere critico-formal, textul cuvântării este, de fapt, o relatare lucană, în care autorul a inserat un discurs atribuit Sfântului Pavel. Izvoarele care stau la baza acestei cuvântări provin din tradiția paulină, care a fost asimilată în compoziția lucană.

Sub unele aspecte, cuvântarea Sfântului Pavel amintește pe cea rostită de Sfântul Petru la Ierusalim în ziua primei Cincizecimi creștine (FA 2, 14-36) și pe cea a Sfântului Ștefan (FA 7, 1-53), însă prezintă unele trăsături specifice, după cum vom vedea în urma analizei conținutului. Ea se prezintă ca fiind un alt tip de cuvântare kerygmatico-misionară, adresată de data aceasta iudeilor din diaspora și păgânilor care simpatizau iudaismul (prozeliții sau temătorii de Dumnezeu).

Structura cuvântării²⁷⁹ este semnalată de întreita folosire a formulei de adresare *ándres Israēlītāi* sau *ándres adelphói*, care se întâlnește în vv. 16.26.38; de aceea ea trebuie subîmpărțită în trei părți principale: I: vv. 16b-25; II: vv. 26-37; III: vv. 38-41.

Alți exegeți împart cuvântarea în patru părți²⁸⁰, în baza canoanelor retoricii antice: introducerea (*exordium*) vv. 16b-23; expunerea (*naratio*) vv. 24-31; demonstrația (*argumentatio*) vv. 32-39; concluzia (*peroratio*) vv. 40-41. Versetele 38-39 constituie punctul cheie al argumentării²⁸¹ și, în același timp, exprimă actualitatea cuvântării atât pentru ascultătorii din Antiohia, cât și pentru cititor, afirmând prezența Domnului Înviat. Vom urma și noi împărțirea în trei părți propusă de majoritatea comentatorilor acestei cuvântări²⁸².

O sinteză a istoriei mântuirii (vv. 16-25)

Și, ridicându-se Pavel și făcându-le semn cu mâna, a zis:

Bărbați israeliți și cei temători de Dumnezeu, ascultați: (v. 16)

Dumnezeul acestui popor al lui Israel a ales pe părinții noștri și pe popor l-a înălțat, când era străin în pământul Egiptului, și cu braț înalt i-a scos de acolo, (v. 17)

Și vreme ca de patruzeci de ani i-a hrănit în pustie. (v. 18)

Și nimicind șapte neamuri în țara Canaanului, pământul acela l-a dat lor spre moștenire. (v. 19)

Și după acestea,

ca la patru sute cincizeci de ani,

le-a dat judecători, până la Samuel proorocul. (v. 20)

Și de acolo au cerut rege

și Dumnezeu le-a dat, timp de patruzeci de ani,

pe Saul, fiul lui Chiș, bărbat din seminția lui Veniamin. (v. 21)

Și înlăturându-l, le-a ridicat rege pe David,

pentru care a zis, mărturisind:

“Aflat-am pe David al lui Iesei, bărbat după inima Mea, care va face toate voile Mele”. (v. 22)

Din urmașii acestuia, Dumnezeu, după făgăduință, i-a adus lui Israel un Mântuitor, pe Iisus, (v. 23)

După ce Ioan a propovăduit,

înaintea venirii Lui,

botezul pocăinței, la tot poporul lui Israel. (v. 24)

Iar dacă și-a împlinit Ioan calea sa, zicea:

Nu sunt eu ce socotiți voi că sunt.

Dar, iată, vine după mine

²⁷⁹ cf. J. A. FITZMYER, „Gli Atti...”, p. 526; C. K. BARRETT, “The Acts...”, I, p. 623; G. SCHNEIDER, “Gli Atti degli Apostoli...”, II, pp. 168-170; R. PESCH, “Atti...”, pp. 525-529.

²⁸⁰ cf. M. DUMAIS, “Le langage de l’évangélisation...”, pp. 47-66.

²⁸¹ cf. J. J. KILGALLAN, “Acts 13, 38-39: Culmination of Paul’s Speech in Pisidia”, în *Bib* 69 (1988), pp. 480-506.

²⁸² Exegeții sunt nehotărâți în structurarea textului, în a lega vv. 24-25 care vorbesc de Ioan Botezătorul la perioada Vechiului Testament, adică cu versetele care preced, sau cu perioada inaugurată de Iisus, adică cu versetele care urmează.

Cel căruia nu sunt vrednic să-I dezleg încălțăminte picioarelor. (v. 25)

Un rezumat al istoriei Mântuitorului potrivit Evangheliei (vv. 26-37)

Bărbați frați, fii din neamul lui Avraam
și cei dintre voi temători de Dumnezeu,
 vouă vi s-a trimis cuvântul acestei mântuiri. (v. 26)
 Căci cei ce locuiesc în Ierusalim și căpeteniile lor,
 necunoscându-L
 și osândindu-L,
 au împlinit glasurile prorocilor care se citesc în fiecare sâmbătă. (v. 27)
 Și, neaflând în El nici o vină de moarte,
 au cerut de la Pilat ca să-L omoare. (v. 28)
 Iar când au săvârșit toate cele scrise despre El,
 coborându-L de pe cruce,
 L-au pus în mormânt. (v. 29)
 Dar Dumnezeu L-a înviat din morți. (v. 30)
 El S-a arătat mai multe zile celor ce împreună cu El s-au suit
 din Galileea la Ierusalim
 și care sunt acum martorii Lui către popor. (v. 31)
 Și noi vă binevestim făgăduința făcută părinților. (v. 32)
 Că pe aceasta Dumnezeu a împlinit-o cu noi, copiii lor,
 înviindu-L pe Iisus,
 precum este scris și în Psalmul al doilea:
“Fiul Meu ești Tu; Eu astăzi Te-am născut”. (v. 33)
 Și cum că L-a înviat din morți,
 ca să nu se mai întoarcă la stricăciune,
 a spus-o astfel:
“Vă voi da vouă cele sfinte și vrednice de credință ale lui David”. (v. 34)
 De aceea și în alt loc zice:
“Nu vei da pe Sfântul Tău să vadă stricăciune”. (v. 35)
 Pentru că David,
 shujind în timpul său voii lui Dumnezeu,
 a adormit
 și s-a adăugat la părinții lui
 și a văzut stricăciune. (v. 36)
 Dar Acela pe Care Dumnezeu L-a înviat n-a văzut stricăciune. (v. 37)

Proclamarea iertării păcatelor și a îndreptării prin credință (vv. 38-41)

Cunoscut deci să vă fie vouă, bărbați frați,
 că prin Acesta vi se vestește iertarea păcatelor
 și că, de toate câte n-ați putut să vă îndreptați în Legea lui Moise, (v. 38)
 Întru Acesta tot cel ce crede se îndreptează. (v. 39)
 Deci luați aminte să nu vină peste voi ceea ce s-a zis în proroci: (v. 40)
“Vedeți, îngâmfaților,
mirați-vă și pieriți,
că Eu lucrez un lucru, în zilele voastre,
un lucru pe care nu-l veți crede
dacă vă va spune cineva”. (v. 41)

4. Analiza exegetică a cuvântării

4.1. O sinteză a istoriei mântuirii (vv. 16-25)

Prima parte (vv. 16b-25) prezintă un rezumat al istoriei lui Israel, care evidențiază purtarea de grijă a lui Dumnezeu față de poporul Său. Pe scurt, autorul arată cum Prezența divină a însoțit pe Israel în diferitele etape ale istoriei sale: ieșirea din Egipt, cucerirea Cananului (darul pământului), perioada Judecătorilor și a regilor până la David, asupra căruia se concentrează atenția autorului, ca moștenitor al făgăduințelor mesianice, împlinite prin Învierea lui Iisus.

O panoramă asemănătoare a istoriei mântuirii se întâlnește și în cuvântarea Sfântului Ștefan (FA 7), însă dintr-o perspectivă diferită: acolo autorul vorbește de patriarhi – de Avraam, de Iosif, de Moise, de construirea templului de către Solomon, evidențiind contrastul dintre fidelitatea lui Dumnezeu și infidelitatea lui Israel. În FA 13 finalitatea cuvântării este diferită de FA 7, tonul nu este polemic, iar perspectiva este orientată spre împlinirea istoriei mântuirii și a făgăduințelor făcute lui David, în continuitate cu istoria veterotestamentară și cu deschidere față de lumea păgână.

O trăsătură caracteristică a cuvântării se referă la misiunea Sfântului Ioan Botezătorul, o temă la care s-a făcut aluzie în cuvântarea Sfântului Petru către Corneliu (FA 10, 37). **Sfântul Ioan Botezătorul** încheie perioada veterotestamentară și inaugurează perioada împlinirilor mesianice realizate în Hristos, despre Care dă mărturie ca înaintemergător.

Observăm că toate aceste evenimente decisive sunt amintite fără a-l numi pe Moise. Sfântul Pavel vrea să-și întemeieze argumentația sa pe figura lui David, „*bărbatul după inima lui Dumnezeu care va face toate voile Sale*” (v. 22, citare aproximativă, care combină Ps 88, 21; 1 Regi 13, 14 și Is 44, 28 cf. LXX).

Conclude această primă parte printr-o afirmație despre Iisus în FA 13, 23 în care precizează că Dumnezeu a împlinit în și prin Iisus ceea ce făgăduise: „*din urmașii acestuia, Dumnezeu după făgăduință* (κατ’ ἐπαγγελίαν), *i-a adus lui Israel un Mântuitor* (σωτήρ), *pe Iisus*”. În acest mod îl prezintă pe Iisus ca fiind Mântuitorul în Care și prin Care Dumnezeu a împlinit făgăduința făcută prin intermediul profetului Natan, care se citește în 2 Sam 7, 12-14 (LXX), potrivit căreia descendentul lui David va sta pe tronul său și pe care tradiția cea mai veche a credinței l-a identificat cu Hristos, după cum reiese și din Rm 1, 3-4 și Evr. 1,

²⁸³. În v. 23 întâlnim unul din cele 7 locuri ale cărții Faptele Apostolilor în care este folosit termenul *făgăduință* (*epanghelia*). Sensul este acela pe care i-l dă Sfântul Pavel în epistolele către Romani și Galateni²⁸⁴. Sfântul Luca se folosise deja de acest termen pentru a indica *făgăduința* darului Duhului Sfânt (Lc 24, 49; FA 1, 4; 2, 33.39) sau a pământului Canaanului, făcută lui Avraam (FA 7, 5.17). În cuvântarea din Antiohia Pisidiei este vorba însă de *făgăduința sau asigurarea mesianică*. Termenul va reveni în FA 13, 33, asociat celui de *împlinire*, care reamintește declarațiile lui Iisus la Nazaret (Lc 4, 21) și ultimele învățături date de Domnul Înviat (Lc 24, 44).

Iudeii din zonele cele mai îndepărtate ale diasporei nu puteau să aibă informații despre evenimentele evanghelice. Sfântul Pavel nu se limitează deci la o simplă aluzie la „*botezul lui Ioan*”, ci se oprește asupra chipului înaintemergătorului, amintind „*botezul pocăinței propovăduit la tot poporul lui Israel*” (v. 24) și vestește venirea Celui Căruia Sfântul Ioan Botezătorul nu este vrednic să-I dezlege încălțăminte picioarelor (v. 25; cf. Lc 3, 3.16). Sfântul Pavel amintește afirmația Sfântului Ioan Botezătorul pe care numai Evanghelia a patra o menționează și anume: „*Nu sunt eu (Mesia)*”, și adaugă o indicație inedită: „*iar când și-a împlinit Ioan calea sa...* (ὥς δὲ ἐπλήρου Ἰωάννης τὸν δρόμον)” (v. 24-25). Imperfectul *eplērou* indică că Sfântul Ioan Botezătorul se afla pe punctul de aș încheia experiența sa pământească (cf. FA 20, 24; 2 Tim 4, 7). Ca și în FA 10, 37, poziția Sfântului Ioan Botezătorul trebuie distinsă de cea a lui Iisus. Mântuitorul îi este superior ca demnitate (v. 25), iar Ioan aparține perioadei profetice care precede venirea Mântuitorului Hristos²⁸⁵.

4.2. Un rezumat al istoriei lui Iisus potrivit Evangheliei (vv. 26-37)

Cea de a doua parte (vv. 26-37) expune kerygma hristologică centrală – moartea și Învierea lui Iisus – potrivit schemei obișnuite de contrast, prezentă în cuvântările misionare adresate iudeilor. Această parte conține o evocare narativă a patimilor și Învierii lui Iisus, un rezumat al istoriei lui Iisus, după cum este narată în Evanghelii, prezentându-o ca pe un „*cuvânt al mântuirii*” (ὁ λόγος τῆς σωτηρίας) trimis de Dumnezeu ascultătorilor Săi. Vinovăția iudeilor este atenuată. Nu mai folosește acel “voi” acuzator (“*voi l-ați ucis*”); Sfântul Luca restrânge responsabilitatea la locuitorii Ierusalimului și la conducătorii lor (Lc 24, 20), făcând distincție între iudeii din Antiohia și cei din Ierusalim. El reia atât **tema neștiinței sau ignoranței iudeilor**, cât și pe cea **a nevinovăției lui Iisus**, prezente în FA 3, 13.17; **rolul lui Pilat** (cf. FA 3, 13); **crucea** este indicată ca fiind **lemnul** de pe care a fost

²⁸³ cf. C. K. BARRETT, “The Acts...”, I, p. 636.

²⁸⁴ A se vedea A. SAND, ἐπαγγελία, în *DENT* I, pp. 1273-1279.

²⁸⁵ cf. G. SCHNEIDER, “Gli Atti degli Apostoli...”, II, p. 175.

coborât Iisus (cf. FA 5, 30; 10, 39). Pe lângă toate aceste referințe legate de viața lui Iisus, merită evidențiat că „*punerea în mormânt*” (v. 29) nu este amintită în nici o altă cuvântare kerygmatico-misionară din Fapte. **Învierea** este prezentată ca fiind *lucrarea lui Dumnezeu* (v. 30). În v. 31, Sfântul Luca pune pe buzele Sfântului Pavel o frază care reamintește textul din FA 1, 3.33: „*El s-a arătat (ὤφθη) mai multe zile celor ce împreună cu El s-au suit din Galileea la Ierusalim și care sunt acum martorii (μάρτυρες) Lui către popor*”.

Remarcăm că vestirea Învierii se întemeiază ca întotdeauna pe declarațiile **martorilor**. Sfântul Pavel se ferește însă să afirme că și el este un martor ocular, asemenea celor Doisprezece Apostoli care au cunoscut viața și activitatea Mântuitorului, și care pot spune: „*ai Cărui martori noi suntem*”. Sfântul Pavel nu L-a însoțit pe Mântuitorul pe drumurile Palestinei, asemenea Celor Doisprezece pe care i-a ales în timpul vieții Sale pământești. El dă mărturie despre ceea ce a primit de la aceștia și, bineînțeles după cum reiese din alte cuvântări ale Sfântului Pavel, și despre propria sa experiență de lângă Damasc (cf. 1 Cor 15, 8). Cei Doisprezece „*sunt martori înaintea poporului*”, adică înaintea lui Israel (FA 10, 41 ș.u.). Sfântul Pavel, în schimb, este pentru Sfântul Luca martor „*înaintea tuturor oamenilor*” (FA 22, 15; 26, 16), martor nu al vieții lui Iisus (asemenea celor care au trăit alături de El), ci martor al Mântuitorului înviat, adică al evenimentului hristic în totalitatea sa²⁸⁶.

Sfântul Pavel se grăbește totuși să adauge că acest fapt nu descalifică întru nimic cuvântul său de evanghelist: „*Și noi vă binevestim făgăduința făcută părinților, că pe aceasta Dumnezeu a împlinit-o cu noi, copii lor, înviindu-l pe Iisus...*” (vv. 32-33).

Fără să-și dea seama, iudeii din Ierusalim au împlinit Scripturile și deci voința dumnezeiască cuprinsă în ele. În mod evident, privirea este ațintită asupra Învierii, către care este orientată argumentația cuvântării.

Versetele 32-37 sunt alcătuite dintr-o serie de trei citări – Ps 2, 7; Is 55, 3 și Ps 15, 10 (cf. LXX) – care constituie demonstrația scripturistică a Învierii lui Iisus ca împlinire a făgăduinței făcute lui David. Această înlănțuire de citări scripturistice, potrivit lui M. Dumais²⁸⁷, se bazează pe un procedeu midrașic numit *haruzîn* (înlănțuirea unor citări biblice unele după altele, precum perlele într-o coloană), folosit în omiliile sinagogale²⁸⁸.

²⁸⁶ cf. G. ROSSÉ, “Atti degli Apostoli...”, pp. 515-516.

²⁸⁷ M. DUMAIS, „L’Omelia nella sinagoga ...”, p. 107.

²⁸⁸ Această tehnică, care amintește de regulile exegezei rebinice, regula numită *gezerah shawah* sau argumentul analogiei, este frecvent întâlnită în peșarimurile de la Qumran; ea se bazează pe confruntarea a două texte biblice în care apar aceleași expresii; cf. G. STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash* (Roma, 1995), p. 33 ș.u.

Ne aflăm deci în fața unui gen literar numit *omilie midrașică* sau *peșer*, un comentariu actualizat al Scripturii, practicat în contextul serviciilor liturgice sinagogale, aplicând un text biblic – în cazul cuvântării noastre 2 Sam 7 – evenimentelor prezente²⁸⁹.

Nu este ușor să înțelegem ce l-a determinat pe autor să propună această interpretare în aparență contrară sensului literal. Probabil că el a urmat tradiția de credință comună, care referea tot Psalmul 2 (cf. LXX) la Hristos, care este menționat în mod intenționat în v. 2 și despre care se credea că evocă patimile descrise în primele patru versete de psalmist, după cum reiese și din interpretarea pe care același autor o dă în FA 4, 25-28; și ar vorbi despre înălțarea sa în versetele care urmează (vv. 5-9).

Cuvintele lui Dumnezeu – „*Fiul Meu ești Tu; Eu astăzi Te-am născut*” – citate în FA 13, 33c, trebuie să se refere la momentul în care Dumnezeu recunoaște ca Fiu al Său pe Hristos pe care L-a născut la viață înviindu-L din morți și care acum este înălțat ca Domn al tuturor. Acest fapt este confirmat de Evr 1, 5 care folosește același text (Ps 2, 7; LXX) pentru a indica înălțarea Fiului lui Dumnezeu de-a dreapta Tatălui, corelat cu un alt text din Ps 109, 1 (cf. LXX).

La acest text care mărturisește despre Învierea lui Hristos, el adaugă alte două pentru a demonstra că Învierea Sa este definitivă și ireversibilă (cf. v. 34). Dumnezeu a împlinit pentru noi făgăduința făcută lui David, înviindu-L pe Iisus din morți, singurul care nu a văzut stricăciunea. Sfântul Luca scoate în evidență legătura care există între Învierea lui Iisus și învierea noastră, precum și efectele ei asupra oamenilor. Învierea lui Hristos este de fapt prima, deoarece ea le-a deschis creștinilor calea spre propria lor Înviere²⁹⁰.

Dintr-o privire de ansamblu asupra cuvântării, reies câteva cuvinte cheie și tematice, care-i evidențiază însemnătatea specifică:

- **tema Învierii** este dominantă, iar polisemia verbelor grecești articulează textul, asigurându-i unitatea tematică: “*Dumnezeu le-a ridicat (ῥῥεῖρεν) rege pe David*” (v. 22); “*Potrivit făgăduinței sale, Dumnezeu i-a adus (ῥῥαγεν sau potrivit recenziei occidentale ῥῥεῖρεν) lui Israel un Mântuitor, pe Iisus*” (v. 23); “*Dar Dumnezeu L-a înviat (ῥῥεῖρεν) din morți*” (v. 30); “*făgăduința [...] Dumnezeu ne-a plinit-o nouă [...] înviindu-L (ἀναστήσας) pe Iisus*” (v. 33); “*Și că L-a înviat (ἀνέστησεν) din morți [...]*» (v. 34); “*Pe Care Dumnezeu L-a înviat (ῥῥεῖρεν) [...]*” (v. 37);

²⁸⁹ cf. D. GOLDSMITH, “Acts 13, 33-37. A Pesher on II Sam 7”, în *JBL* 87 (1968), pp. 321-324.

²⁹⁰ cf. R. F. O'TOOLE, “L'unità della teologia di Luca...”, p. 53.

- **motivul mântuirii:** (cf. vv. 23.26.38-39.47)²⁹¹;
- **figura lui David**, prin care s-a prefigurat făgăduința mesianică, și deci, valorizarea de către Sfântul Luca a mesianismului regal, moștenit de creștinismul primar de la iudaism;
- totul inclus în **viziunea istorico-mântuitoare a făgăduinței-împlinirii**, care parcurge toate părțile cuvântării (vv. 23.27.29.32.33.40-41.47), unind trecutul și prezentul, misiunea în rândul păgânilor cu istoria lui Israel: astăzi, ca și atunci, Dumnezeu este Cel Care are inițiativa pentru a duce la împlinire “*lucrarea Sa incredibilă*” (v. 41).

Spre deosebire de cuvântarea rostită de Sfântul Petru la Cincizecime, acest cuvânt al Sfântului Pavel nu pleacă de la experiența imediată a unui fapt surprinzător. Nici măcar nu este potrivit situației în care este inserat. Într-o adunare sinagogală, Scriptura constituie un dat primar, și plecând de la ea se dau explicații și se fac precizări legate de credință. Textele biblice sunt aplicate la viața concretă a ascultătorilor. Scriptura dobândește însemnătatea sa în lumina Învierii, care devine determinantă pentru situația actuală a celor care sunt chemați să creadă²⁹².

Sfântul Luca, în desfășurarea expunerii sale narative, revine de multe ori de-a lungul cărții asupra modului în care, adresându-se iudeilor, Sfântul Pavel își argumentează afirmațiile, pornind de la Sfânta Scriptură. Astfel, la Tesalonic notează: „*Și, după obiceiul său, Pavel a intrat la ei și în trei sâmbete le-a grăit din Scripturi, deschizându-le și arătându-le că Hristos trebuia să pătimească și să învieze din morți, și că Acesta, pe Care vi-L vestesc eu, este Hristosul, Iisus*” (FA 17, 2-3). În trei sabaturi consecutive deci, Sfântul Pavel discuta cu iudei pe baza Scripturii (ἀπὸ τῶν γραφῶν), explicându-le și demonstrându-le însemnătatea hristologică a Primului Testament. Aceeași metodă se confirmă și la Bereea, unde iudeii dau dovadă de o credință „critică”: „*Și aceștia erau mai buni la suflet decât cei din Tesalonic; ei au primit cuvântul cu toată osârdia, în toate zilele, cercetând Scripturile, dacă ele sunt așa*”, cum spunea Sfântul Pavel (FA 17, 11). Același lucru se întâmplă la Roma: Sfântul Pavel „*căuta să-i încredințeze (convingă) pe iudei despre Iisus din (în baza; ἀπὸ) Legea lui Moise și a profeților*” (cf. FA 28, 23). Același procedeu este amintit în adnotările care se referă la propovăduirea Sfântului Pavel înaintea iudeilor din Damasc (cf. FA 9, 22) și din Corint (cf. FA 18, 5), și cea a lui Apolo la Efes și la Corint (cf. FA 18, 24.28).

²⁹¹ R. F. O'TOOLE, “Christ's Resurrection...”, pp. 361-363.

²⁹² cf. J. DUPONT, „Il punto di partenza dell'affermazione cristologica...”, p. 237.

4.3. Proclamarea iertării păcatelor și a îndreptării prin credință (vv. 38-41)

Parte a treia a cuvântării (vv. 38-41) reia apelul la pocăință prezent în aproape toate cuvântările misionare din Fapte, pocăința necesară pentru a obține “*iertarea păcatelor*” și deci mântuirea (FA 2, 37-40; 5, 31; 10, 43) legată de credința în Hristos (FA 10, 43). La tema obișnuită a “*iertării păcatelor*”, Sfântul Luca adaugă pe cea paulină a “*îndreptării prin credință*”.

Întreaga cuvântare culminează cu vv. 38-39. Vestirea iertării păcatelor are loc *per Christum* (διὰ τούτου)²⁹³. Versetele 38c.39 introduc propovăduirea „paulină” în mod direct. Domină fraza „*Întru Acesta* (ἐν τούτῳ) *tot cel ce crede se îndreptează* (πᾶς ὁ πιστεύων δικαιούται)” (v. 39). Această frază rezumă exact conținutul primelor cinci capitole din epistola către Romani sau din capitolele 2-3 din cea către Galateni (cf. Gal 2, 16). Sfântul Luca știe că Sfântul Pavel a mers dincolo de afirmațiile Sfântului Ștefan în critica adusă iudaismului; Moise care fusese prezentat de Sfântul Ștefan ca o figură profetică a lui Hristos, este amintit aici numai ca mijlocitorul unei legi care nu îndreptează, adică nu mântuiește.

Apropierea de teologia Sfântului Pavel este voită și demonstrează că Sfântul Luca era la curent cu gândirea Apostolului. El cunoaște:

- îndreptarea păcătosului prin credință în Hristos;
- valoarea universală a mesajului îndreptării;
- înțelesul corect al expresiei “a fi îndreptat”;
- opoziția dintre îndreptarea prin credință și îndreptarea prin Legea lui Moise;
- Sfântul Luca cunoaște și consecința doctrinei pauline despre îndreptare; universalitatea mântuirii este legată de Hristos și nu de Legea mozaică, care dezbină atât Biserica, cât și pe Israel; știe că Sfântul Pavel era susținătorul acestei viziuni noi. De aici și citarea din Avacum 1, 5, în v. 41, pe care o folosește pentru a-i muștra pe iudeii cărora le este adresat discursul: o invitație la credință, care implică și a recunoaște împlinirea propriei istorii – potrivit planului lui Dumnezeu – vestirea mântuirii și lumii păgâne.

Versetele 42-43 evidențiază efectul pozitiv al cuvântării în rândul ascultătorilor și îi folosește autorului de a marca trecerea la un alt pasaj ideatic al narațiunii sale.

Cuvântul cheie “*lucrarea; ἔργον*” (v. 41), care se întâlnește în cuvântarea Sfântului Pavel apare și în cuvântarea lui Gamaliel (cf. FA 5, 38-39). În ambele texte, Biserica originilor apare ca fiind “*lucrarea lui Dumnezeu*” (cf. Rm 14, 20): mai întâi este comunitatea

²⁹³ cf. G. SCHNEIDER, “Gli Atti degli Apostoli...”, II, pp. 182-183.

iudeo-creștină din Ierusalim, iar acum este *ecclesia* constituită din evrei și păgâni. Despre lucrarea lui Dumnezeu, în Vechiul Testament, se vorbește în mărturiile relative la teologia creației (cf. 2, 1-3; Ps 8, 4-7; Ps 19, 2) și la teologia istoriei (cf. Ex 35, 10; Jud 2, 7.10; Ps 44, 1-3; Is 5, 12.19). Isaia vorbește despre “*lucrarea lui Dumnezeu*” referindu-se în mod clar la viitor. “*Lucrarea lui Dumnezeu*” nu este încă terminată. Ea este neterminată, este în curs de desfășurare și va duce poporul într-o criză extremă. Cine, crezând, deschide ochii, poate să simtă deja vecinătatea acestei lucrări. Cine, în schimb, perseverează în propria siguranță de sine însuși, rămâne orb și va fi luat prin surprindere. Și tocmai în acest sens este citat textul din Avc 1, 5, care vorbește de judecata teribilă a lui Dumnezeu vestită lui Iuda, prin trimiterea trupelor caldeie pentru a pedepsi nedreptățile și violențele din poporul său. Textul din Avc 1, 5 a fost reluat în cuvântarea Sfântului Pavel din Antiohia Pisidiei ca amenințare îndreptată împotriva “disprețuitorilor” care se aflau în același Israel. “*Lucrarea lui Dumnezeu*” acum constă în acțiunea eshatologică a lui Dumnezeu îndreptată spre Israel și păgâni, însă în mod particular această lucrare îi vizează pe păgâni.

Este evident însă că această “*lucrare a lui Dumnezeu*” este mult mai mult decât misiunea în rândurile păgânilor. De fapt, ea induce într-o criză radicală pe acel Israel care nu crede, adică îl expune judecății divine²⁹⁴. Este clar că aici prin “*lucrarea lui Dumnezeu*” se face aluzie la evenimentul deplin prin care Dumnezeu își adună și-și creează din Israel un popor nou, care crede în lucrările săvârșite de Dumnezeu și este deschis spre păgâni. Biserica se bazează pe acțiunea istorică și creatoare a lui Dumnezeu prin Hristos în Duhul Sfânt. Dumnezeu își creează poporul Său, însă nu o face printr-un eveniment unic care este numai la început și care apoi se întrerupe din nou, ci printr-o lucrare care nu este încă terminată (cf. FA 5 și 13), o lucrare care continuă, care înlătură toate barierele și care, din nou, în mod continuu, pune în criză siguranța confortabilă în care uneori se așează Biserica. Fără îndoială, teologia lukană vrea să ne educe să cercetăm și să interpretăm în mod teologic, în mersul istoriei Bisericii, faptele, marea acțiune istorică, “*lucrarea lui Dumnezeu*”, privind nu numai spre trecut, ci și la prezent. Mă tem că noi astăzi nu suntem capabili să mai facem asta! Un indiciu al acestei incapacități a teologiei noastre se vede în liturgiile din parohiile noastre unde nu se vorbește despre faptele lui Dumnezeu din prezent sau din trecutul mai apropiat. Lipsa unei exegeze și hermeneutici a istoriei lucrării lui Dumnezeu este un semn că Biserica în marile comunități anonime din cartierele muncitorești ale orașelor, este înțeleasă ca o instituție pentru satisfacerea nevoilor religioase private, pentru prestarea diferitelor servicii și deci ea

²⁹⁴ cf. R. PESCH, “Atti...”, pp. 545-546.

trăiește fără istorie, hrănindu-se numai din memorie, fără să mai fie capabilă să comunice noi acțiuni ale lui Dumnezeu.

În încheiere, merită subliniat contextul vital (*Sitz - im - Leben*) al acestei cuvântări, care trebuie căutat în liturghia iudeo-creștină, care era încă influențată de liturghia sinagogală. Potrivit lui M. Dumais, cuvântarea din Antiohia Pisidiei se bazează pe midrașul omiletic²⁹⁵ despre făgăduința mesianică din 2 Sam 7, 6-16. Versetul 22 constituie citarea de deschidere (*petichah*: 1 Sam 13, 14). Lipsește *sederul* (lectura din textul Legii)²⁹⁶, comentariul (*peșer*) parte din lectura profeților (*haftarah*), și anume din 2 Sam 7, 6-16, reluat în vv. 22-23, dezvoltat apoi printr-o serie de citări (vv. 33-35), potrivit procedurii *haruzîn*²⁹⁷. Versetul 41 corespunde citării de încheiere (*hatimah*)²⁹⁸.

5. Concluzii

În concluzie, putem evidenția câteva trăsături specifice cuvântărilor de evanghelizare ținute în mediul iudaic. În cazul cuvântării noastre, autorul se exprimă în limbajul ascultătorilor săi. Pornind de la Scriptura ebraică, familiară auditoriului său, mai precis de la textul făgăduinței davidice din 2 Sam 7, el o actualizează în baza evenimentului central al credinței creștine, Persoana lui Iisus Hristos, în termenii culturii lor, a disponibilității lor religioase, potrivit așteptărilor și speranțelor lor: împlinirea făgăduinței unei eliberări și a venirii Noului David.

O analiză mai atentă a cuvântării însă ne descoperă că oratorul atribuie textelor Scripturii un sens nou și mai profund. Exista făgăduința de “a ridica” un Nou David (ἀνίστημι în 2 Sam 7, 12 LXX), care a devenit realitate prin Învierea lui Iisus (ἀνίστημι același verb în FA 13, 33 și 34).

Întreg demersul teologic este construit în baza unei structuri cu dublu sens, o structură simbolică a termenilor și realităților evocate, care pleacă de la sensul lor de comun acceptat, dându-i un sens nou și mai profund pe care, în mod tainic, ascultătorii îl trăiesc. Autorul alcătuiește propria cuvântare în baza textului din 2 Sam 7, pe care-l interpretează și lămurește, în baza altor texte scripturistice, și a unui eveniment real, trăit.

Printr-un procedeu familiar exegezei rabinice, oratorul creștin citează în vv. 33-35 trei texte biblice, între care există corespondențe lexicale (Ps 2, 7; Is 55, 3; Ps 16, 10). Nici unul

²⁹⁵ Midrașul este un comentariu la textele scripturistice cu scopul de a le actualiza.

²⁹⁶ Pentru Dumais, absența *sederului* din omilia creștină este firească; Hristos a luat locul Legii.

²⁹⁷ În omilia creștină, însemnătatea nouă provine din evenimentul Învierii, care iluminează textele. Omilia creștină se distinge de cea iudaică, deoarece ceea ce rămâne fundamental este evenimentul și apoi Scriptura: nu invers.

²⁹⁸ cf. M. DUMAIS, “L’Omilia nella sinagoga ...”, p. 113.

dintre texte nu demonstrează însă Învierea lui Mesia, dar fiecare dintre ele oferă în același timp perspectiva deschisă a unei interpretări în direcția Învierii și pun în lumină unul din aspectele sale. Luate împreună, aceste citări se interpretează reciproc, iar pentru un auditoriu, familiarizat cu argumentația midrașică, ele oferă textului o interpretare nouă despre făgăduința davidică, în lumina Învierii.

Dar dacă textele Scripturii iudaice ajung să se refere la evenimentul Învierii, acesta se poate înțelege deoarece evenimentul proclamat (vv. 30-31) își dezvăluie acest sens pe care ele în mod virtual îl conțin.

În sfârșit, dacă Scriptura iluminează evenimentul, trebuie spus, de asemenea, că și evenimentul iluminează Scriptura și îi oferă un sens nou, plenar. Ascultătorii vor putea să integreze Vestea cea Bună despre Iisus Hristos în mediul lor cultural, potrivit speranței lor. Vor fi ei însă, cei care vor lua decizia de a accepta în mod liber Învierea lui Iisus Hristos?

VIII. SFINȚII PAVEL ȘI BARNABA LA LISTRA: FA 14, 8-20; – EVANGHELIA ȘI RELIGIOZITATEA POPULARĂ PĂGÂNĂ^{*299} –

1. Contextul

Sfinții Pavel și Barnaba sosesc la Listra, apoi la Derbe; înainte însă de a continua relatarea evenimentelor, naratorul face un pas înapoi și revine la Listra. Unitatea literară a vv. 8-20 este delimitată de dubla menționare a acestei cetăți (vv. 6 și 21).

La Listra, Sfântul Luca, potrivit stilului său, își concentrează atenția asupra unui episod care semnalează o nouă etapă și un progres nou în misiunea Apostolilor; pentru prima dată Sfinții Pavel și Barnaba se adresează nu păgânilor “temători de Dumnezeu”, ci păgânilor propriu-ziși, care nu erau legați de nici o sinagogă, departe de monoteismul iudeo-creștin. Mai precis, autorul vrea să arate care a fost impactul propovăduirii creștine cu păgânismul popular³⁰⁰ și care sunt problemele pe care acesta le pune misiunii creștine.

În etapele precedente din descrierea cărții Faptele Apostolilor, deși se înregistrase trecerea Evangheliei la păgâni și succesul ei între “temătorii de Dumnezeu”, substratul rămăsese cel iudaic. La Listra, însă, cei doi misionari sunt puși imediat în situația de a se confrunta cu păgânismul politeist, fără mediatizarea sinagogii, astfel că se ivesc inevitabil noi întrebări: cum va reacționa acest mediu la mesajul creștin și ce posibilități sau pericole vor apărea?

Scena nu o mai constituie nici Templul, nici sinagoga, ci piața publică. Ascultătorii sunt păgânii civilizației elenistice. Citările oratorului la Atena nu vor mai fi împrumutate din Vechiul Testament, ci din poezii și filosofii greci. Cuvântarea nu mai este concentrată asupra așteptării lui Mesia, ci asupra aducerii în atenție a prezenței lui Dumnezeu în natură și în viața de zi cu zi. Argumentația nu mai tinde să dovedească că Iisus este Mesia, ci că El este instrumentul judecății lui Dumnezeu și Calea care ne-a ușurat dificila cunoaștere a

^{*299} Analiza acestei cuvântări reproduce textul ușor modificat din *Credința și viața Bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor* (București, 2002), pp. 198-203.

³⁰⁰ Aceasta o demonstrează în primul rând faptul că Listra era o mică așezare de țară pe calea Sebastei, care nu era legată cu marea cale comercială vest-est; în al doilea rând faptul că locuitorii se exprimau în dialectul licaonic, deci într-o limbă barbară, nu greaca; iar în al treilea rând episodul narat în vv. 11-13 ne face să ne gândim la oameni din zona rurală, lipsiți de pregătire și deci foarte superstițioși. Întâlnirea cu păgânismul cult o vom vedea la Atena (FA 17).

adevăratului Dumnezeu după care aspiră fiecare om. Episodul de la Listra³⁰¹ (FA 14, 8-20) se articulează într-o istorisire a unei vindecări (vv. 8-10), reacția mulțimii (vv. 11-13), cuvântarea lui Pavel (vv. 14-18) și se încheie cu lapidarea Apostolului (vv. 19-20).

Așa cum se prezintă textul FA 14, 8-20 reiese că el este o compoziție lucană. Autorul narează șederea lui Pavel și Barnaba la Listra într-un stil episodic caracteristic istoriografului; nu ne aflăm deci în prezența unui rezumat despre nașterea comunității din Listra sau a unei descrieri despre viața și organizarea ei pentru a-l încunoștința pe cititor. Prin intermediul unor anecdote și știri variate, Sfântul Luca vrea mai degrabă să ofere o învățătură despre misiune³⁰².

Reîntâlnim particularitățile sale stilistice și terminologice, ca și tensiunea dramatică, suspansul de la început până la sfârșit, o caracteristică a artei narative lucane.

Această tehnică narativă este necesară construirii unei istorisiri coerente în ochii cititorului: la început, Sfântul Luca nu lămurește în ce a constatat cuvântarea Apostolilor ascultată de olog, dacă ar fi făcut-o, reacția succesivă a mulțimii ar fi fost nepotrivită, dat fiind faptul că discursul prin conținutul său era identic cu cel din vv. 15-17 (afirmarea monoteismului, care să-i distragă pe ascultători de la aducerea de jertfe Apostolilor). Faptul că mulțimea se exprima în limba licaonă (v. 11) constituie un element ce motivează neînțelegerea celor doi misionari despre cele ce urmau să aibă loc. Scopul narativ al Sfântului Luca este acela de a crea timpul necesar localnicilor pentru a aduce taurii și a pregăti scena sacrificiilor.

2. Structura textului și analiza mesajului

Istorisirea vindecării ologului (vv. 8-10)

*Și ședea jos în Listra un om neputincios de picioare,
fiind olog, din pântecul maicii sale și care nu umblase niciodată. (v. 8)*

Acesta asculta la Pavel când vorbea.

Iar Pavel,

căutând spre el și văzând că are credință ca să se mântuiască, (v. 9)

A zis cu glas puternic:

Scoală-te drept, pe picioarele tale!

³⁰¹ A se vedea: B. WILDHABER, *Paganisme populaire et prédication apostolique* (Genève, 1987), pp. 88-100; C. BREYTENBACH, "Zeus und der lebendige Gott: Anmerkungen zu Apostelgeschichte 14, 11-17", în *NTS* 39 (1993), pp. 396-413; S. LÉGASSE, "Le discours de Paul à Lystres (Actes 14, 15-17)", în J. DORÉ, Ch. THEOBALD (éds.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui* (Paris, 1993), pp. 127-136; M. FOURNIER, *The Episode at Lystra: A Rhetorical and Semiotic Analysis of Acts 14:7-20a* (American University Studies, Series VII, Theology and Religion 197) (New York, 1997); M. DUMAIS, "Le salut en dehors de la foi en Jésus – Christ? Observations sur trois passages des Actes des Apôtres", în *Église et Théologie* 28 (1997), pp. 161-190; B. TRÉMEL, "Voie du salut et religion populaire: Paul et Luc face au risque de paganisation", *LumVie* 153-154 (1981), pp. 87-100.

³⁰² G. ROSSÉ, „Atti degli Apostoli...”, p. 538.

*Și el a sărit
și umbla. (v. 10)*

Reacția mulțimii (vv. 11-13)

*Iar mulțimile,
văzând ceea ce făcuse Pavel,
au ridicat glasul lor în limba licaonă, zicând:
Zeii, asemănându-se oamenilor, s-au coborât la noi! (v. 11)
Și numeau pe Barnaba Zeus, iar pe Pavel Hermes,
fiindcă el era purtătorul cuvântului. (v. 12)
Iar preotul lui Zeus, care era înaintea cetății,
aducând la porți tauri și cununi,
voia să le aducă jertfă împreună cu mulțimile. (v. 13)*

Reacția Apostolilor (v. 14)

*Și auzind
Apostolii Pavel și Barnaba,
și-au rupt veșmintele,
au sărit în mulțime, strigând, (v. 14)*

Cuvântarea kerygmatică înaintea păgânilor politeiști (vv. 15 - 17)

*Și zicând:
Bărbaților, de ce faceți acestea?
Doar și noi suntem oameni,
asemenea pătimitori ca voi,
binevestind să vă întoarceți de la aceste deșertăciuni către Dumnezeu cel viu,
Care a făcut cerul și pământul, marea și toate cele ce sunt în ele, (v. 15)
Și Care, în veacurile trecute, a lăsat ca toate neamurile să meargă în căile lor, (v. 16)
Deși El nu S-a lăsat pe Sine nemărturisit,
făcându-vă bine,
dându-vă din cer ploi și timpuri roditoare,
umplând de hrană și de bucurie inimile voastre. (v. 17)*

Împiedicarea aducerii de jertfe și instigările iudeilor (vv. 18-20)

*Și acestea zicând,
abia au potolit mulțimile, ca să nu le aducă jertfă (v. 18)
iar de la Antiohia și de la Iconiu au venit iudei,
care au atras mulțimile de partea lor,
și, bătând pe Pavel cu pietre,
l-au târât afară din cetate,
gândind că a murit. (v. 19)
Dar înconjurându-l ucenicii,
el s-a sculat și a intrat în cetate.
Și a doua zi a ieșit cu Barnaba către Derbe. (v. 20)*

Istoria vindecării ologului (vv. 8-10) este scurtă și urmează structura tradițională a descrierii săvârșirii unei minuni: 1. prezentarea bolnavului (v. 8a) și caracterizarea situației sale (v. 8bc); 2. apariția taumaturgului (v. 9a); 3. stabilirea contactului și motivul credinței (v.

9bc); 4. cuvântul de vindecare (v. 10ab); 5. constatarea și dovada vindecării (v. 10c); 6. atestarea vindecării (v. 11ab); 7. aclamarea (v. 11cd) și 8. admirația (v. 12)³⁰³.

Istoria vindecării pune accentul pe condiția de neputință a paralizicului ca astfel naratorul să poată evidenția măreția actului taumaturgic și să justifice extraordinara reacție a mulțimii. Adnotarea că ologul “*îl asculta pe Pavel când vorbea*” lasă să se întrevadă disponibilitatea sa interioară, iar Sfântul Pavel, cu capacitatea lui profetică de a scruta inimile, își dă seama “*că are credință ca să fie vindecat*” (ὅτι ἔχει πίστιν τοῦ σωθῆναι) (v. 9). Versetul este didactic: vrea să evidențieze legătura care există între propovăduirea – ascultarea cu disponibilitatea credinței, condiția esențială pentru dobândirea vindecării – mântuirii. Legătura directă dintre ascultare și credință vrea să indice că pentru Sfântul Luca folosirea verbului σώζω nu se referă numai la vindecarea fizică, ci și la vindecarea spirituală, mântuirea propriu-zisă și adevărată, pentru care vindecarea miraculoasă nu este decât un semn³⁰⁴. Această expresie denotă deci, în primul rând, încrederea în taumaturg, care poate săvârși vindecarea fizică, iar în al doilea rând deschide o perspectivă superioară, cea a înțelegerii mântuirii eshatologice oferită de propovăduirea Cuvântului și acceptarea lui prin credință. Puterea taumaturgului se exprimă printr-un cuvânt imperativ, care obține efectul imediat și constatabil (v. 10).

Exegeții s-au întrebat care este obiectul credinței ologului? Cel mai adesea s-au pronunțat zicând că este vorba de credința în Iisus. Această supoziție însă nu se întemeiază pe textul din FA 14, mai ales dacă socotim că discursul citat în urma vindecării nu pomenește nici un cuvânt despre Iisus.

Răspunsul la problema conținutului credinței ologului trebuie căutat în însăși episodul de la Listra. Episodul este introdus printr-o mențiune generală despre Sfinții Pavel și Barnaba care “binevesteau” (εὐαγγελιζόμενοι ἦσαν) la Listra (v. 7). Versetul 15 reia același verb (εὐαγγελιζόμενοι), indicând care este conținutul acestei Bune Vestiri, care conduce la întoarcerea către Dumnezeu cel Viu. Mesajul predicat Neamurilor din Listra este deci un mesaj de credință în Dumnezeu cel Viu, și nu încă în Iisus Înviat³⁰⁵. Până la Listra, conținutul propovăduirii apostolice era hristocentric (FA cap. 2 – 13). După hotărârea lui Pavel și Barnaba de “*a se întoarce către Neamuri*” (FA 13, 46-47), ca urmare a opoziției Iudeilor din

³⁰³ cf. R. PESCH, „Atti...”, 563.

³⁰⁴ cf. G. ROSSÉ, “Atti degli...”, 542.

³⁰⁵ Această concluzie este bine demonstrată, plecând de la analiza structurală și semiotică a cuvântării, de către Marianne Fournier, în teza sa de doctorat citată mai sus.

Antiohia, asistăm la o noutate în cadrul narațiunii. Începând cu FA 14, 15-17 și 17, 22-31, propovăduirea apostolică devine teocentrică mai întâi și apoi hristocentrică³⁰⁶.

Credința ologului, care l-a făcut să fie apt pentru a fi vindecat, nu este decât răspunsul la prezența și puterea lucrătoare a Dumnezeuului celui viu, al cărui martor este Sfântul Pavel cu învățătura sa³⁰⁷. În același timp, vindecarea săvârșită de Sfântul Pavel, după ce a văzut credința lui, nu epuizează sensul verbului σῶζω. Polisemia acestui verb este bine confirmată de vocabularul lucan³⁰⁸ și s-a conservat și în textul nostru. Importanța minunii vindecării ologului reiese și din înțelesul ambivalent al vindecării-mântuirii acestuia și dobândește o dimensiune simbolică pentru întreg episodul evanghelizării păgânilor din Listra. Nu numai credința ologului, care stă la baza vindecării sale sufletești și trupești, poate fi un exemplu pentru toți cei care sunt chemați să creadă în Dumnezeu cel viu, dar, de asemenea, vindecarea sa fizică devine simbolul mântuirii spirituale oferită tuturor celor care vor crede³⁰⁹.

Reacția mulțimii (v. 11) este un motiv obișnuit în istorisirile despre vindecări miraculoase, care lasă să se înțeleagă o posibilitate tipică de rea-înțelegere în mediul păgân (paralelă celei tipic iudaică din FA 3, 12). Strigătul înălțat de mulțime este în dialectul licaonic; adnotarea îi folosește naratorului, pe de o parte, să explice neînțelegerea și reacția întârziată din partea misionarilor care nu cunoșteau limba locului, iar, pe de altă parte, să încadreze reacția lor în contextul și mediul în care trăiau.

Sfântul Luca socotește oportun să prezinte acum cititorilor săi o problemă misionară născută în mediul păgân: reacția persoanelor socotite inculte și superstițioase. Această reacție nu se manifestă prin preamărirea lui Dumnezeu, precum printre iudei, nici prin scepticismul caracteristic filosofilor din Atena, ci prin sacralizarea și divinizarea oricărei manifestări extraordinare. Aclamarea Sfinților Pavel și Barnaba ca *“zeități care au luat chip de oameni”*, și nu pur și simplu oameni divinizați în baza capacității lor taumaturgice, este un motiv întâlnit în pietatea elenistică (cf. Odiseia 17, 483 – 487), potrivit căreia zeii apar pe pământ în formă umană. Motivul lasă să se intuiască cum în lumea religioasă păgână frontierele dintre divin și uman tind să fie alunecoase. Sfântul Luca consideră necesar să stabilească înainte de toate un clar monoteism ca apoi să propună propovăduirea propriu-zis hristologică. Identificarea divină a celor doi misionari este apoi semnificativă: Sfântul Barnaba, cel mai bătrân, este personalitatea, în aparență, cea mai impunătoare, și de aceea este numit Zeus, în timp ce Sfântul Pavel, este numit Hermes, cel care în mitologia greacă are datoria de a fi

³⁰⁶ cf. M. DUMAIS, „Le salut en dehors...”, pp. 177-178.

³⁰⁷ Vezi și R. PESCH, „Atti degli...”, p. 566.

³⁰⁸ cf. A. GEORGE, „Études...”, p. 319.

³⁰⁹ cf. M. DUMAIS, „Le salut en dehors...”, p. 179.

mesagerul zeilor. Recunoscuți ca divinități, Sfinții Barnaba și Pavel trebuie să fie venerați cu sacrificii (v. 13); preotul lui Zeus, al cărui templu era în fața cetății, aduce tauri și coroane, care împodobeau în mod obișnuit animalele pentru jertfă.

Istorisirea lui Luca subliniază această aberație a păgânilor, care tind să divinizeze orice lucru. Sacrul, divinul, constituie o amenințare pentru cine nu-l recunoaște; pentru aceasta, locuitorii din Listra se grăbesc să-și îndeplinească datoriile lor religioase.

Observația că mulțimea se exprima în propriul dialect îi folosește Sfântului Luca pentru a crea suspansul narativ; Apostolii nu înțeleg imediat, și deci pregătirile pentru sacrificiu pot să se desfășoare.

Numai când pregătirile pentru aducerea sacrificiilor sunt în toi, Sfinții Barnaba și Pavel înțeleg pericolul și reacționează (v. 14): își rup veșmintele, indignați pentru gestul blasfem (cf. Mc 14, 63; Mt 26, 65) și sar în mijlocul mulțimii, adunate pentru sacrificiu, strigând.

Scurta cuvântare a celor doi misionari (vv. 15-17) se prezintă ca o “*Evanghelie*” a Sfântului Pavel adresată Listrenilor (ἡμεῖς ... εὐαγγελιζόμενοι ὑμᾶς) (v. 15b). Această Evanghelie conține două mesaje: să se întoarcă “*de la deșertăciunile acestea*” (ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων) și să se întoarcă “*către Dumnezeu cel viu*” (ἐπὶ θεὸν ζῶντα). Vom lua mai întâi în considerație cel de-al doilea mesaj, care acoperă întregul discurs.

Dumnezeu cel viu, către care Sfântul Pavel invită nemurile să se întoarcă, este calificat prin trei propoziții: El este Dumnezeu Creatorul (v. 15c); El a lăsat ca toate neamurile să meargă’n căile lor (v. 16); nu s-a lăsat nemărturisit, acordând atâtea beneficii oamenilor (v. 17).

Prezentarea lui Dumnezeu Creatorul este făcută în termenii din Exod 20, 11 (LXX): “*Care a făcut cerul și pământul, marea și toate cele ce sunt într-însele*”. Dacă termenii folosiți de către oratorul iudeo-creștin sunt împrumutați din Vechiul Testament, realitatea pe care o evocă este deja cunoscută în lumea elenistică. Ascultătorii ne-iudei puteau deci să înțeleagă mesajul în propriul lor orizont cultural și religios.

Adevăratul Dumnezeu este, de asemenea, “*Cel Care’n veacurile trecute a lăsat ca toate neamurile să meargă-n căile lor*” (v. 16). Autorul trece din planul creației în cel al istoriei. Adevăratul Dumnezeu intră în relație cu oamenii și se interesează de viața fiecărei națiuni. El a permis tuturor să urmeze “*căile lor*” (ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν). În Fapte, verbul ἐάω, care înseamnă: “*a permite*”, “*a lăsa să facă*”, “*a îngădui*” nu are conotații negative (cf. FA 16, 7; 19, 30; 23, 32; 27, 32.40; 28, 4). În FA 16, 7 și 28, 4 verbul are sensul de “*îngăduință*

divină” sau “*voință divină*”. Termenul ὁδός, frecvent în Psalmi (cf. Ps 1, 1.6; 2, 12; 15, 11; 17, 21; vezi și Is 30, 21 LXX), înseamnă “*comportament*”, “*mod de a trăi și făptui*”. În cuvântarea de la Cincizecime, Petru citează Ps 15: “*făcutu-mi-ai cunoscute căile (ὁδοὺς) vieții*” (FA 2, 28). Sensul general al cuvântului ὁδός este conservat în Fapte (vezi 13, 10: “*căile Domnului*”; 16, 17 “*calea mântuirii*”), însă termenul dobândește în această carte un sens mai precis: el desemnează învățătura creștină și pe cei care-i urmează (FA 9, 2; 19, 9.23; 22, 4; 24, 14.22), cei care s-au conformat “*căii lui Dumnezeu*” (FA 18, 26).

Însemnătatea verbului ἐάω și a substantivului ὁδός în cartea Faptele Apostolilor, ne face să presupunem că propoziția din 14, 16 are un sens peiorativ, sau cel puțin neutru, dar nu negativ³¹⁰; în trecut, Dumnezeu a îngăduit tuturor neamurilor să urmeze propriul lor mod de a viețui, propriile căi în viață. Aceste căi nu erau lipsite de experiențe religioase, chiar dacă ele au putut fi presărate cu erori, ca, spre pildă, idolatria (cf. v. 15b). Dumnezeu cel viu, a îngăduit ca popoarele să urmeze căile pe care și le-au ales pentru a trăi și a crește, chiar cu riscul de a greși. Din totdeauna, El a însoțit popoarele în istoria lor. Frecvent se întâlnește și o interpretare negativă a v. 16, pe care am putea-o rezuma astfel: Dumnezeu, în veacurile trecute, a lăsat neamurile să rătăcească în căile lor, care le țineau departe de El, dar astăzi este diferit, pentru că El a adus o revelație nouă. Dacă Sfântul Luca a introdus motivul îngăduinței divine, a făcut-o cu scopul de a scuza pe cât posibil comportamentul neamurilor³¹¹.

Versetul 17 subliniază prezența binefăcătoare a lui Dumnezeu în viața zilnică a neamurilor. Dumnezeu Creatorul (v. 15c), Dumnezeul istoriei popoarelor (v. 16) este, de asemenea, Dumnezeu Proniatorul (v. 17)³¹². El este foarte atent la necesitățile Listrenilor “*dându-vă din cer ploi și timpuri roditoare, umplându-și inimile de hrană și de bucurie*”. Și făcând aceasta, arătându-și astfel bunătatea, Dumnezeul cel viu a dat mărturie despre sine Însuși, făcând binele. După argumentul cosmologic și argumentul istoric, autorul introduce acum argumentul experienței, care demonstrează realitatea Dumnezeului celui Viu. Păgânii din Listra pot să recunoască grija adevăratului Dumnezeu, nu numai amintindu-și ceea ce El a făcut pentru veacurile trecute, dar, de asemenea, considerând experiența lor prezentă ca fiind sub purtarea de grijă permanentă a Sa, prin binefacerile pe care le oferă. Atenția îndreptată către Dumnezeu, care trimite ploile, s-ar putea referi la cultul local al divinităților pluviale, ale

³¹⁰ cf. M. DUMAIS, „Le salut en dehors...”, p. 173.

³¹¹ S. LÉGASSE, „Le discours de Paul...”, pp. 132-133.

³¹² cf. M. DUMAIS, „Le salut en dehors...”, p. 174.

fertilității sau ale vegetației. Spre deosebire de un astfel de cult, afirmația lucană se referă la unicul și adevăratul Dumnezeu, care trimite ploaia și se îngrijește de creația Sa³¹³.

Sfântul Luca a conservat aceste elemente polemice împotriva cultului local al lui Zeus; hrana ca și fertilitatea provin de la Dumnezeul cel Viu, și nu de la Zeus, zeul timpului și al vegetației³¹⁴.

Pentru a se întoarce către Dumnezeul cel Viu, adică către Cel Care este Creatorul tuturor, Cel care conduce istoria neamurilor și se îngrijește de hrănirea lor, trebuie totuși ca Listreni să se întoarcă “*de la deșertăciunile acestea*” (ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων). În contextul cuvântării, expresia “*deșertăciunile acestea*” se referă direct la oferirea sacrificiilor și la intenția localnicilor de a-i socoti pe cei doi misionari ca fiind Zeus și Hermes, coborâți din cer (vv. 11-13 și 18). Însă expresia τὰ μάταια folosită de Sfântul Luca numai în acest pasaj, este folosită frecvent în Septuagintă pentru a desemna idoli (vezi Is 2, 20; Ier 2, 5; Ez 8, 10 etc.). Formula sintetică a cuvântării din Listra “ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντα” (un singur verb pentru a traduce cele două mișcări de întoarcere) indică, în mod clar, alegerea ce trebuie făcută între deșertăciunile idolești și Dumnezeul cel Viu. Credința în Dumnezeul cel Viu implică abandonarea credințelor în idoli și a sacrificiilor oferite unor născociri create de mintea omenească.

Evangelhia propovăduită de Sfinții Pavel și Barnaba invită deci la abandonarea sacrificiilor idolești și îndreptarea către Dumnezeul cel Viu a cărui existență este sesizată în creație, în istoria popoarelor și în viața zilnică a oamenilor. Oratorii îi invită pe localnicii din Listra să accepte credința monoteistă, ceea ce amintește invitația adresată poporului evreu de-alungul întregii perioade veterotestamentare.

Scurta cuvântare ne oferă o **sinteză a afirmațiilor monoteiste și de “teologie naturală”** pe care Biserica a preluat-o de la sinagoga diasporei³¹⁵. Reîntâlnim motivele obișnuite ale limbajului misionar elenistic:

- acceptarea monoteismului și consecința firească a refuzării idolilor;
- motivul Dumnezeului Creator și Proniator al lumii,
- ignoranța oamenilor, scuzabili deși vinovați;
- apelul la întoarcere.

³¹³ cf. C. BREYTENBACH, „Zeus und der lebendige Gott...”, p. 398.

³¹⁴ cf. C. BREYTENBACH, „Zeus und der lebendige Gott...”, p. 411.

³¹⁵ Pe această temă, a se vedea A.-M. DUBARLE, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Ecriture* (Paris, 1976).

Putem afirma în încheiere că Listrenii au făcut experiența participării la mântuirea lui Dumnezeu, dacă, după exemplul ologului, s-au întors către Dumnezeul cel Viu, descoperit în creație, în istoria poporului lor și în împrejurările concrete ale vieții lor zilnice, și dacă ei, prin credința în Dumnezeul cel Viu, au abandonat, în mod definitiv, practicile idolatre.

3. În loc de concluzii

Sfântul Luca, prin această scurtă cuvântare adresată unui auditoriu păgân, nu face decât să anticipeze cuvântarea mai amplă din FA 17. Pentru prima dată, Sfântul Pavel se adresează ascultătorilor păgâni; nu sunt prezente citările biblice explicite, nici aluzii la istoria lui Israel, nici ecurile așteptării mesianice sau a schemei făgăduinței-împlinirii.

Sunt absente, de altfel, din cuvântare numele lui Iisus și kerygma pascală, deși nu lipsește apelul la convertire. Acest fapt poate fi explicat prin două motive: potrivit contextului imediat, scurta cuvântare vrea să fie un răspuns la confuzia pe care localnicii o făceau între Dumnezeu și creație. În același timp însă, el demonstrează interesul pedagogic al Sfântului Luca, care prezintă cititorului prima etapă a convertirii unui păgân la credința creștină, îndepărtarea de idoli pentru a-L adora pe Unicul Dumnezeu³¹⁶.

Sfântul Pavel este caracterizat ca Apostol al păgânilor: el vrea să-i convingă “*să se întoarcă de la idoli la Dumnezeu și să-I slujească Dumnezeului celui viu și adevărat*” (1 Tes 1, 9). Această caracterizare este continuată și completată în cuvântarea din Areopag, pe care Sfântul Pavel o ține în fața unui public instruit, cult.

Scena din mica localitate Listra evidențiază dificultățile pe care misiunea creștinismului le întâmpină dintru-nceput atunci când are de a face cu masele inculte și cu religiozitatea lor nechibzuită și superstițioasă. Scena conturează datoria educativă a creștinismului, mai ales acolo unde terenul nu fusese pregătit de sinagoga iudaică.

Din cuvântarea Sfinților Barnaba și Pavel reiese că, sarcina educativă a creștinismului este una critică și religioasă: distincția dintre Dumnezeu și lume (om), caracteristică teologiei creației, trebuie să fie actualizată în mod concret, potrivit consecințelor sale mântuitoare. Întrebarea “*De ce faceți asta?*” (v. 15), pusă de Sfinții Barnaba și Pavel, se bazează pe faptul că “ignorarea” Dumnezeului cel Viu și Creator, care lucrează cu putere în istorie, se manifestă în viața concretă a oamenilor chiar și atunci când sunt aserviți “*nimicurilor sau deșertăciunilor*”. Munca și efortul de clarificare al teologiei se impun a fi fundamentale pentru a lămuri și nu a relativiza problemele; nu există zeități care iau înfățișare omenească, iar orice putere divinizată este o “*deșertăciune*”; Apostolii, prin intermediul căroră Dumnezeu

³¹⁶ cf. G. ROSSÉ, “Atti degli...”, p. 545.

continuă și actualizează lucrarea mântuitoare, “*sunt oameni tot atât de pătimitori ca și voi*”. Slăbiciunea religiei care face confuzie între Dumnezeu și om este demascată în v. 19, observând că mulțimea din Listra este manipulată și se lasă foarte ușor convinsă să-i lapideze pe Apostoli, în loc să-i cinstească.

IX. CUVÂNTAREA SFÂNTULUI PAVEL ÎN AREOPAGUL ATENEI (FA 17, 16-34)^{*317}

1. Contextul cuvântării

Sfântul Pavel a ajuns pentru prima dată la Atena către vara anului 50, la jumătatea secolului I, deci la 20 de ani după moartea Mântuitorului Hristos. El venea din Macedonia, după ce se opriese în Filipi, Tesalonic și Bereea, întemeind mici comunități creștine, rezultatul concret al primei sale călătorii misionare în Europa. Experiențele legate de propovăduirea creștinismului în zonele urbane, până în acest moment al activității sale, fuseseră deja numeroase, începând cu cele din metropola Antiohia Siriei. Un oraș ca **Atena** însă, cu trecutul său politic și cultural glorios, trebuia să fie ceva nou și chiar atrăgător. Sfântul Luca relatează episodul cel mai important al celei de a doua misiuni pauline, evanghelizarea celei care fusese cea mai vestită cetate a Greciei antice. În timpul Sfântului Pavel, Atena nu mai era gloria lumii antice, așa cum fusese în secolele V-IV î. Hr.³¹⁸. Sfântul Luca continuă însă să considere Atena ca fiind centrul istoric, cultural și filosofic al lumii antice. Pentru autorul cărții Faptele Apostolilor Atena constituie contextul ideal rostirii unui discurs pe care eroul său îl ține în fața păgânilor instruiți ai lumii greco-romane. Sfântul Luca îl prezintă pe Apostolul Pavel care evanghelizează Atena și rostește în piața ei publică cel mai important discurs al său, în timp ce aștepta să sosească și tovarășii săi, Sila și Timotei, împreună cu care să pornească într-o nouă misiune de evanghelizare a Greciei (cf. FA 16, 14-15). În această pagină, creștinismul este prezentat într-o confruntare directă cu idolatria păgână, filosofia greacă și curiozitatea intelectuală a atenienilor, fără să mai amintească de opoziția manifestată față de Sfântul Pavel de către iudeii sau simpatizanții acestora.

Sfântul Luca a acumulat în această cuvântare teme ateniene foarte cunoscute de lumea elenistică și pe care le-am putea rezuma astfel:

- mulțimea templelor și a imaginilor divinităților;
- credința particulară a Atenienilor;
- școlile filosofice;
- Areopagul; dialogurile lui Socrate în piața publică;
- introducerea de noi divinități;

^{*317} Analiza acestei cuvântări am publicat-o într-o primă formă în *Credința și viața Bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor* (București, 2002), pp. 203-209. Textul de față este în totalitate refăcut.

³¹⁸ A se vedea mai pe larg Iustin MOISESCU, *Activitatea Sfântului Pavel în Atena* (București, ²2002), pp. 40-41.

- curiozitatea proverbială a Atenienilor.

Pentru Sfântul Luca, Atena reprezintă capitala simbolică a culturii, un oraș important pentru răspândirea Evangheliei: este **întâlnirea cu lumea culturii**. Nu este o întâmplare faptul că Sfântul Luca îi atribuie Sfântului Pavel o cuvântare ținută în prestigiosul Areopag, în fața elitelor ateniene, a filosofilor care aparțineau celor două școli mai cunoscute: epicureii și stoicii.

2. Textul și structura sa

Potrivit textului lucan al Faptelor Apostolilor (FA 17, 16-34), unica sursă de care dispunem, dat fiind că în epistolele sale Apostolul nu vorbește niciodată de acest fapt, șederea Sfântului Pavel la Atena³¹⁹ este prezentată potrivit unei duble subîmpărțiri formale: un cadru narativ în două momente (vv. 16-21 și vv. 32-34) încadrează cuvântarea propriu-zisă (vv. 22-31). Legătura cea mai evidentă dintre aceste trei momente este creată de menționarea “învierii” (vv. 18.31.32), care apare astfel ca fiind mesajul “insinuat” continuu de propovăduirea Apostolului³²⁰. R. F. O’Toole, în urma unei analize detaliate, propune următoarea structură hiastică a pericopei FA 17, 16-34³²¹:

- A. τοῦ Παύλου (v. 16)
- B. τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν (v. 18)
- C. ἀκούειν (v. 21)
- D. Σταθεὶς (v. 22)
- E. Ἀγνώστω ... ἀγνοοῦντες (v. 23)
- F. θεῶ (v. 23)... ὁ θεὸς (v. 24)
- G. ὑπάρχων (v. 24)
- H. ζῶν (v. 25)
- ζητεῖν τὸν κύριον ... ὑπάρχοντα (v. 27)
- H’. ζῶμεν (v. 28)
- G’. ὑπάρχοντες (v. 29)
- F’. τοῦ θεοῦ (v. 29)... ὁ θεὸς (v. 30)
- E’. ἀγνοίας (v. 30)
- D’. ἔστησεν (v. 31)
- B’. ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν... (vv. 31-32)
- ἀνάστασιν νεκρῶν
- C’. Ἀκούσαντες ... Ἀκουσόμεθα (v. 32)
- A’. ὁ Παῦλος (v. 33)

³¹⁹ În 1 Tes 3, 1 avem unica menționare a orașului Atena din epistolarul paulin, iar această simplă constatare, unită cu faptul că el nu a scris nici o epistolă comunității creștine din Atena, ne lasă să înțelegem că cele întâmplare în acea metropolă n-au lăsat în sufletul său ecouri deosebite.

³²⁰ cf. R. F. O’TOOLE, “Paul at Athens and Luke’s Notion of Worship”, în RB 89 (1982), pp. 185-197 (aici, pp. 185-187).

³²¹ cf. R. F. O’TOOLE, “Paul at Athens...”, p. 187.

Cadrul narativ al cuvântării

Iar în Atena,
pe când Pavel îi aștepta,
duhul lui se îndârjea în el,
văzând că cetatea este plină de idoli. (v. 16)
Deci discuta în sinagogă cu iudeii și cu cei credincioși,
și în piață, în fiecare zi, cu cei care erau de față. (v. 17)
Iar unii dintre filozofii epicurei și stoici discutau cu el,
și unii ziceau:
Ce voiește, oare, să ne spună acest semănător de cuvinte?
Iar alții ziceau:
Se pare că este vestitor de dumnezei străini,
fiindcă binevestește pe Iisus și Învierea. (v. 18)
Și luându-l cu ei, l-au dus în Areopag, zicând:
Putem să cunoaștem și noi ce este această învățătură nouă, grăită de tine? (v. 19)
Căci tu aduci la auzul nostru lucruri străine.
Voim deci să știm ce vor să fie acestea. (v. 20)
Toți atenienii și străinii, care locuiau acolo,
nu-și petreceau timpul decât
spunând sau auzind ceva nou. (v. 21)

Cuvântarea propriu-zisă (vv. 22-31)

Exordiu (vv. 22-23)

Și Pavel, stând în mijlocul Areopagului, a zis:
Bărbați atenieni, în toate vă văd că sunteți foarte evlavioși. (v. 22)
Căci străbătând cetatea voastră și privind locurile voastre de închinare,
am aflat și un altar pe care era scris:
“Dumnezeului necunoscut”.
Deci pe Cel pe Care voi, necunoscându-L, Îl cinstiți, pe Acesta Îl vestesc eu vouă. (v. 23)

Corpusul cuvântării (vv. 24-29)

a) vv. 24-25: Unicul Dumnezeu Creator și Domn al cosmosului nu poate fi circumscris în temple sau obiecte de artă religioasă

Dumnezeu,
Care a făcut lumea și toate cele ce sunt în ea,
Acesta fiind Domnul cerului și al pământului,
nu locuiește în temple făcute de mâini, (v. 24)
Nici nu este slujit de mâini omenesci, ca și cum ar avea nevoie de ceva,
El dând tuturor viață și suflare și toate. (v. 25)

b) vv. 26-29: Vocația omului creat de a-L căuta pe Dumnezeu, însă nu prin speculații raționale

Și a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc,
ca să locuiască peste toată fața pământului,
așezând vremile cele de mai înainte rânduite și hotarele locuirii lor, (v. 26)
Ca ei să caute pe Dumnezeu, doar L-ar pipăi și L-ar găsi,
deși nu e departe de fiecare dintre noi. (v. 27)

*Căci în El trăim
și ne mișcăm
și suntem,
precum au zis și unii dintre poeții voștri:
căci al Lui neam și suntem. (v. 28)
Fiind deci neamul lui Dumnezeu,
nu trebuie să socotim că dumnezeirea este asemenea aurului sau argintului sau pietrei
cioplite
de meșteșugul și de iscusința omului. (v. 29)*

Concluzia sau perorația (vv. 30-31)

*Dar Dumnezeu, trecând cu vederea veacurile neștiinței,
vestește acum oamenilor ca toți de pretutindeni să se pocăiască, (v. 30)
Pentru că a hotărât o zi
în care va să judece lumea întru dreptate,
prin Bărbatul pe care L-a rânduit,
dăruind tuturor încredințare, prin Învierea Lui din morți. (v. 31)*

Reacția auditoriului: Deriziune dar și câteva adeziuni de credință (vv. 32-34)

*Și auzind despre învierea morților,
unii l-au luat în râs,
iar alții i-au zis:
Te vom asculta despre aceasta și altădată. (v. 32)
Astfel Pavel a ieșit din mijlocul lor. (v. 33)
Iar unii bărbați, alipindu-se de el, au crezut,
între care și Dionisie Areopagitul
și o femeie cu numele Damaris,
și alții împreună cu ei. (v. 34)*

3. Analiza mesajului

Textul cuvântării este destul de subtil și complex, iar interpretările exegetilor sunt împărțite. Pentru unii, ne aflăm în prezența unei cuvântări tipic “grecească”; pentru alții, substratul ideatic ca și argumentația ei se regăsesc în Vechiul Testament și în iudaism. M. Dumais³²² consideră cuvântarea din Areopag ca fiind un frumos exemplu de evanghelizare, adică de comunicare “transculturală”: un orator creștin, pătruns de cultura religioasă iudaică, caută să comunice conținutul credinței sale unor ascultători ne-iudei de cultură greacă. Ceea ce are sens pentru orator în orizontul său cultural, trebuie acum să dobândească un sens pentru ascultătorii săi în propriul lor orizont socio-cultural.

În cadrul cărții Faptelor Apostolilor, Sfântul Luca a acordat acestei cuvântări un loc particular, ea constituind punctul culminant al activității misionare a Sfântului Pavel, iar cuvântarea sa asumă un caracter paradigmatic pentru întâlnirea dintre Evanghelie și cultura

³²² cf. M. DUMAIS, “Le salut en dehors...”, p. 180.

lumii greco-romane³²³. În acest cadru al activității misionare și al tentativei de dialog cu experiența religioasă și cultura mediului elenistic, o importanță aparte dobândește ***tema despre Dumnezeu și căutarea Sa, ca și evaluarea căilor de urmat în această căutare pe care o face autorul.***

Este interesantă de observat metoda misionară a Sfântului Pavel, folosită pentru a propovădui pe Hristos într-o sinagogă și într-o piață publică (agora). Deja predicatorii anteriori Sfântului Pavel, după cum observă pe bună dreptate Meeks, lăsaseră în spatele lor cultura rurală proprie Palestinei, iar mediul în care a început să se extindă credința creștină a fost constituit mai ales din cetățile greco-romane³²⁴. Activitatea Apostolului nostru însă este, neîndoielnic, cea mai documentată (cf. epistolele sale) și semnificativă.

3.1. Cadrul narativ al cuvântării: Sfântul Pavel, indignat de mulțimea idolilor, discută cu stoicii și epicureii; este invitat de aceștia în Areopag pentru mai multe explicații (vv. 16-21)

La Atena, el a stabilit două puncte ale activității sale misionare: sinagoga și piața publică. Areopagul era în afara intențiilor sale, iar intervenția în interiorul acestuia a fost, de fapt, fortuită și ocazională. Apostolul prefera, de fapt, un contact nu atât de selectiv, ci mai degrabă de tip general sau, dacă se poate spune, mixt, de tipul celui care a avut loc la Corint. În sinagoga din Atena, care în mod evident oferea o audiență mai restrânsă față de piața publică, putea să se adreseze atât evreilor, cât și “*temătorilor de Dumnezeu*”, adică acelor prozeliti dintre păgâni care erau cel mai aproape de iudaism (cf. FA 17, 17a)³²⁵. Într-un anumit sens, aici se afla acasă la el. În piața publică, în schimb, prin natura ei mai laică și deschisă, putea să vorbească cu oricine se întâlnea. Mai mult decât atât, dacă în primul caz întâlnirile erau în mod necesar limitate la momentele cultice, în cel de al doilea caz, după cum precizează Sfântul Luca, exista posibilitatea de a discuta “*toată ziua cu cei ce se întâmplau să fie de față*” (FA 17, 17: *πρὸς τοὺς παρατυγχάνοντας*).

Merită subliniată importanța proprie a pieței publice (agora) într-o cetate greacă, deoarece aici (și nu în sinagogă) Sfântul Pavel își dedică cea mai mare parte a timpului său, și de aici apoi el este condus în Areopag. Piața publică era de fapt locul liberului schimb, unde se exersa, în mod evident, jocul liber al democrației; și nu este lipsit de importanță faptul că în

³²³ Această particularitate a fost bine evidențiată de J. DUPONT, “Il discorso dell’Areopago (At 17, 22-31). Luogo di incontro tra cristianesimo e ellenismo”, în Idem, *Nuovi Studi sugli Atti degli Apostoli* (Cinisello Balsamo, 1985), pp. 359-400 (aici, pp. 360-365).

³²⁴ W. A. MEEKS, *I Cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell’apostolo Paolo* (Bologna, 1992), p. 50.

³²⁵ cf. Iustin MOISESCU, „Activitatea...”, pp. 120-122.

cetățile din Vechiul Orient Apropiat, anterioare elenismului, lipsea un spațiu asemănător “în mijlocul cetății”, socotit inutil și chiar periculos³²⁶.

Din ceea ce știm despre piața publică din Atena, ea este locul în care pentru prima dată Sfântul Pavel se confruntă, fără protecția locului de cult și a atmosferei religioase, cu lumea culturii, constituită în cazul de față din *filosofii epicurei și stoici*³²⁷. Sunt menționate numai două dintre vestitele școli filosofice ale anticei *doctae Athenae* (cf. Ovidiu, Epistole, 2, 38). Prima era constituită din exponenții școlii filosofice al cărei mentor fusese Epicur (341-270 î. Hr.). Epicur deschisese o școală la Mytilene, în 311 î. Hr., și alta la Lampsacos. Când a ajuns la Atena, în 306 î. Hr., a cumpărat o casă cu grădină pe care a pus-o la dispoziția ucenicilor săi, devenind astfel mediul potrivit pentru cei care doreau să studieze filosofia sa. Ucenicii săi care trăiau în acest mediu aveau un stil de viață materialist, spartan și auster, sustrăgându-se de la problemele cetății. Erau criticați adesea din cauza modului lor ciudat de a fi, și uneori au fost acuzați chiar de hedonism și de viață dezordonată. Susținea că pentru a dobândi o viață fericită singura cale de urmat este cea a dezbaterii filosofice; mai susținea că omul este muritor, cosmosul este rezultatul cauzalității și că nu există un Dumnezeu Proniator; unii dintre ei considerau plăcerea ca fiind criteriul unei vieți bune³²⁸.

Stoicii erau exponenții unei școli filosofice întemeiată de Zenon (340-265 î. Hr.) din Cition (Cipru) în jurul anului 320 î. Hr. Și-a primit numele de la *Stoa Poikilē*, un portic public în Atena, sub care Zenon obișnuia să învețe. Pentru stoici, virtutea se baza pe cunoaștere, iar scopul filosofilor era acela de a trăi în armonie cu natura (*katà phýsin*). Principiul formator și director al naturii îl constituia *logosul* (*ho lógos*, „rațiunea”), adesea deificată și care se manifesta ca *heimarménē*, „destinul”. Învățătura lor morală accentua autosuficiența (*autárkeia*) și supunerea față de ceea ce-ți dictează rațiunea și datoria³²⁹.

Potrivit Faptelor Apostolilor, înainte de piața publică ateniană, Sfântul Pavel cunoscuse piața publică din Filipi (FA 16, 19), unde fusese târât ca acuzat. După cum observă majoritatea comentatorilor, respectând proporțiile, comportamentul Sfântului Pavel la Atena amintește pe cel al lui Socrate, care, în aceeași piață publică discuta în mod liber cu oamenii

³²⁶ cf. R. PENNA, “Paolo nell’agorà e all’areopago di Atene (Atti 17, 16-34)”, în *Rassegna di Teologia* 36 (1995), p. 656.

³²⁷ Pentru mai multe informații legate de cele două școli filosofice a se vedea Iustin MOISESCU, „Activitatea...”, p. 43 ș.u.

³²⁸ cf. D. LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, X, 1-21, (Iași, 1997), pp. 314-345; a se vedea și Prof. dr. N. BALCA, *Istoria filosofiei antice* (București, 1982), pp. 264-278.

³²⁹ cf. D. LAERTIOS, „Despre viețile...”, VII, 1-160, pp. 219-252; Prof. dr. N. BALCA, „Istoria filosofiei...”, pp. 235-264.

despre problemele lor.³³⁰ Trebuie amintită aici și practica filosofilor itineranți, contemporani Sfântului Pavel, mai ales cei cinici, care adesea, sub aparențele ascetice, își negustoreau propriul cuvânt.

Un punct de legătură cu Socrate însă se poate găsi în afirmația emisă despre Pavel de către unii din agora, potrivit cărora el, referindu-se la Iisus și la Învierea Sa (τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο; *Anastasis*, substantiv feminin în greacă), ar fi fost socotite ca fiind o pereche divină, Apostolul apărând ca “*un vestitor de zeități străine*; ξένων δαιμονίων” (FA 17, 18b): *Iisus și Anastasis*³³¹, zeița paredră a lui Iisus; și Socrate, de fapt fusese acuzat, în afară de coruperea tineretului, că nu ar crede în zeitățile cetății și că ar introduce divinități noi. Asemănarea în mod evident este numai formală, însă ne face să ne întrebăm dacă invitarea Sfântului Pavel în Areopag a fost motivată de o acuză, astfel încât să putem înțelege cuvântarea sa ca pe o dezvinovățire, sau că prezența sa în Areopag s-ar fi datorat pur și simplu curiozității și necesității de a avea un loc mai liniștit pentru a-l asculta. Această ultimă posibilitate pare a fi mai probabilă, fie din cauza intervenției filosofilor epicurei și stoici, în mod evident mișcați numai de dorința de a cunoaște, fie în baza textului din v. 21 (“*Fiindcă toți atenienii și străinii care locuiau acolo nu-și petreceau timpul decât spunând sau auzind ceva nou*”). În acest sens trebuie înțeles și epitetul depreciativ atribuit Sfântului Pavel în v. 18, de a fi un σπερμολόγος: în greaca clasică termenul înseamnă chiar “cioară, corb, coțofană, papagal”, deoarece aceste păsări adună sau ciugulesc grăunțe pentru a se hrăni, iar în sens metaforic, prin extensie, “om flecar, guraliv, vorbăreț peste măsură”³³², tocmai precum în cazul de față³³³.

Despre religiozitatea atenienilor³³⁴, Luca ne spune că duhul lui Pavel “*era iritat* (παρωξύνετο: era aprins de mânie) *văzând că cetatea e plină de idoli*: κατείδωλον” (17, 16)³³⁵. Trebuie însă imediat observat că această iritare a oratorului Pavel, notată de scriitorul Luca, este apoi înlocuită cu un alt tip de reacție. De fapt, în cuvântarea din Areopag îi va

³³⁰ cf. D. LAERTIOS, „Despre viețile...”, II, 21; vezi și K. O. SANDNES, “Paul and Socrates: The Aim of Paul’s Aeropagus Speech”, în *JSNT* 50 (1993), pp. 13-26.

³³¹ Așa a fost înțeleasă expresia de Sfântul Ioan HRISOSTOM, *Commentarius in Acta Apostolorum* 38, 1, în PG 60, 627, precum și de mulți alți comentatori de după el: cf. Iustin MOISESCU, „Activitatea...”, p. 141.

³³² cf. M. CARREZ, F. MOREL, *Dicționar grec-român al Noului Testament* (București, 1999), p. 264.

³³³ cf. Iustin MOISESCU, „Activitatea...”, pp. 132-133.

³³⁴ Despre mărturiile Antichității legate de religiozitatea atenienilor, a se vedea documentata referință oferită de R. PENNA, “Paolo nell’agorà ...”, pp. 657-658.

³³⁵ Autorii latini și greci din Antichitate aveau aceeași impresie despre mulțimea zeităților ateniene; cf. Titus LIVIUS, *Historiae* 45, 27, 11: “Athenas...habentis...simulacra deorum hominumque, ogni genere et materiae et artium insignia”; PAUSANIA, *Descrierea Greciei* I, 17, 1-2 vorbește despre altare din agora dedicate lui Eleos, „Milostenia”, Aidós, „Pudoarea”, Phēmē, „Reputația”, Hormē, „Truda”, etc; a se vedea și O. T. BRONEER, “Athens, City of Idol Worship”, în *BA* 21 (1958), pp. 2-28.

califica pozitiv pe atenieni ca „foarte evlavioși” (δεισιδαίμονεστές; *deisidaimonésteroi*; compus din verbul *deidō* = „a se teme” și substantivul *dáimōn*: „temători de demon”) (v. 22), chiar dacă cu o ușoară nuanță de ironie este adesea folosit în sens peiorativ pentru a indica persoane „superstițioase”. *Dáimōn* nu trebuie înțeles imediat ca „duhuri rele”, ci *dáimōn* trebuia să fi fost înțeles în lumea greacă în sensul de „divinitate, zeitate”³³⁶. Astfel, *deisidaimonía* trebuia să însemne, în primul rând, „temători de zei; reverență față de divinitate”, de unde s-a dezvoltat sensul general de „devoțiune religioasă” (cf. FA 25, 19); uneori, termenul implică și sensul de „superstiție”³³⁷. Sfântul Luca folosește comparativul *deisidaimonésteroi*, care trebuie înțeles ca un superlativ, „foarte religioși, evlavioși”.³³⁸

În ceea ce privește altarul dedicat „Dumnezeului Necunoscut” (Ἀγνώστῳ Θεῷ) (17, 23), este vorba de o *adaptatio* redacțională în urma argumentării oratorului; potrivit mărturiilor istorice, la Atena, de fapt, existau „altare ale zeilor ziși «necunoscuți», anonimi”³³⁹. Probabil că sensul tradiției despre „Dumnezeul Necunoscut” nu se referă la mărturisirea unei ignoranțe despre Dumnezeu sau despre vreunul dintre zei, ci la o practică religioasă pentru a putea face față unor senzații obscure, cum că lumea și viața erau permanent amenințate de o putere obscură, pe care căutau să o placheze anticipat, chiar fără să o cunoască, pentru a evita vreun rău mai mare. Nu trebuie uitat, de altfel, că existența unui altar dedicat „Dumnezeului Necunoscut” nu a fost niciodată documentată prin mărturii arheologice, ci este numai o tradiție despre care vorbesc scriitori precum Diogene Laertios, Pausania și Filostrat. Numai la Pergam, în Asia Mică, a fost descoperită o inscripție mutilată, care poate fi completată până să formeze cuvintele echivalente „zeilor necunoscuți”³⁴⁰.

În orice caz, este posibil ca Sfântul Luca să fi fost la curent cu astfel de referințe literare și să fi reformulat expresia la singular³⁴¹.

Cât despre Areopag (*Areios pagos*), „Colina lui Ares” (zeul grec al războiului), aflată la NV de Acropola Atenei, indica locul unde sfatul orașului îi judeca pe marii criminali. Prin

³³⁶ cf. F. STAUDINGER, δεισιδαίμονία, în *DENT* I, pp. 742-746; Iustin MOISESCU, „Activitatea...”, pp. 182-186.

³³⁷ cf. J. A. FITZMYER, „Gli Atti...”, p. 636.

³³⁸ cf. M. ZERWICK, M. GROSVENOR, „A Grammatical Analysis ...”, p. 410.

³³⁹ cf. D. LAERTIOS, „Despre viețile...”, I, 110, pp. 90-91; vezi și R. PENNA, „Paolo nell’agorà ...”, p. 658; Pausania (I, 1, 4) afirmă că pe marginea drumului dintre Faler și Atena se găseau altare ale „zeilor numiți necunoscuți” și ale eroilor și copiilor lui Teseu și Faler; cf. Iustin MOISESCU, „Activitatea...”, pp. 189-196.

³⁴⁰ cf. Iustin MOISESCU, „Activitatea...”, pp. 190-192.

³⁴¹ cf. J. A. FITZMYER, „Gli Atti...”, p. 636 idee introdusă în exegeză de Fericitul IERONIM, *Commento alla Lettera a Tito* 1, 12, în *PL* 26, 607; Sfântul Pavel ar fi transformat pluralul inscripției în singular pentru a-l insera într-o perspectivă monoteistă. Iustin MOISESCU consideră afirmația lui IERONIM și a exegeților apuseni care i-au urmat ca fiind o denaturare a textului Sfântului Luca și pledează pentru existența unui altar la Atena dedicat „Zeului Necunoscut”, p. 197.

metonimie, termenul desemnează, de fapt, tribunalul, care fusese construit pe această colină deja în epoca arhaică și din care făceau parte toți ex-Arhonții cetății într-un fel de consiliu senatorial. În epoca Noului Testament acest consiliu poseda anumite puteri de jurisdicție, poliție și administrare a învățământului. Este posibil deci ca Luca să înțeleagă înfățișarea Apostolului în Areopag ca pe o apărare a sa înaintea unui tribunal pentru a da seamă de propriile idei religioase; în realitate însă, textul Faptelor este destul de complex și presupune și alte motive.

În teorie, prepoziția *epi* cu acuzativul are sensul lui “pe” – în acest caz, Sfântul Luca se gândește la o colină – sau “în fața, înaintea cuiva” – în acest caz, este vorba de Consiliul cetății, care purta numele de Areopag și care-și avea reședința fie pe colina omonimă fie, cel mai probabil, sub *Stoa Basileios* (porticul regal), în partea NV a pieței publice (agora). Oricum ar fi fost, este vorba de un *topos* literar, important pentru Sfântul Luca este să poată spune că mesajul creștin a fost anunțat în Areopag, nume celebru în lumea antică.

Sfântul Luca prezintă cititorului o scenă ideală: Sfântul Pavel expune credința creștină, din înălțimea Areopagului, tuturor celor prezenți: filosofi, membrii consiliului și alți locuitori ai Atenei.

Rezumând această poposire a Apostolului Pavel la Atena, vedem că ea este caracterizată de reacția sa în fața cetății pline de idoli (v. 16) și de disputele sale în sinagogă și mai ales în piața publică (v. 17), unde nu numai locul, dar nici timpul (cf. “*zilnic*”) și nici ascultătorii (cf. expresiei “*cei ce se întâmplau să fie de față*”), nu sunt delimitate. Prezența în piața publică a filosofilor epicurei și stoici, îi permit Apostolului să intre în discuție cu ei, iar autorul Faptelor precizează nu numai motivul discuțiilor – *binevestirea lui Iisus și a Învierii* (v. 18) –, dar și dorința lor de a “*cunoaște noua învățătură*”, care era “*străină*” pentru ei (vv. 19-20). În sfârșit, un comentariu aparte îl informează pe cititor, destul de ironic, despre o caracteristică a Atenienilor, și anume aceea de a se delecta îndelung, vorbind sau ascultând ceea ce este “*mai nou*” (v. 21). Cu aceste trăsături, autorul pregătește cadrul cuvântării Sfântului Pavel în Areopag; restrânge, în mod progresiv, spațiul de la cetate, la piața publică, la Areopag; scoate în relief modificarea atitudinii Apostolului Pavel; de la mânie (v. 16), la discuții (v. 17), la binevestire (v. 18), care apoi își va găsi explicarea în cadrul cuvântării (v. 23b); reușește să răstoarne atitudinea filosofilor de la dispreț (v. 18b), la o apreciere mai puțin negativă (v. 18c) până la acea curiozitate intelectuală (vv. 19b.20b), tipică Atenienilor (v. 21),

provocată de “noutatea” (vv. 19b.21) și de “lucrurile străine” (vv. 18c.20a) aduse de învățătura paulină, care va determina audiența din Areopag³⁴².

3.2. Analiza semantică a cuvântării propriu-zise (vv. 22-31)

Încă de la începuturile exegezei critice, narațiunea despre etapa de la Atena, cu discursul Sfântului Apostol Pavel în Areopag, a fost unul din textele cele mai dezbătute și mai controversate din întreg Noul Testament. Studiile legate de această cuvântare sunt foarte numeroase³⁴³, iar abordările exegetice de tip structuralist, retoric și narativ, n-au făcut decât să evidențieze ulterioarele valențe ale textului.

Față de celelalte cuvântări misionare din cartea Faptelor, originalitatea cuvântării din Areopag constă în prezența multor elemente împrumutate din limbajul și sfera conceptuală a filosofiei stoice, lăsând impresia că Sfântul Luca ar fi compus sau reprodus o cuvântare elenistică. Indiscutabil, Sfântul Luca s-a folosit de “principiul agățării” (Anknüpfung), îndrăgit de Socrate, pentru a dialoga și pentru a putea dezvolta apoi propriile gânduri, plecând de la o bază comună de dialog cu interlocutorul. Sfântul Luca nu ezită să se folosească de expresii, concepte, și chiar citări, pe care le preia din stoicism, însă, pe aceste baze, el construiește noutatea biblică și creștină: afirmațiile stoice sunt corectate și golate de conținutul lor panteist.

În ceea ce privește **structura cuvântării propriu-zise (vv. 22-31)**, soluțiile propuse sunt diferite³⁴⁴. Cea mai comună ține seama de temele tratate:

1. Exordiu sau introducerea (vv. 22-23);

2. Corpusul cuvântării: Proclamarea adevăratului Dumnezeu (vv. 24-29);

a) **Unicul Dumnezeu Creator și Domn al cosmosului nu poate fi circumscris în temple sau obiecte de artă religioasă (vv. 24-25);**

b) **Vocația omului de a-l căuta pe Dumnezeu, însă nu prin speculații raționale (vv. 26-29);**

3. Concluzia sau perorația: elemente ale kerygmei creștine (vv. 30-31)

Concluzia poate fi înțeleasă și din perspectiva istorico-mântuitoare: *până acum* a fost vremea ignoranței; *acum* Dumnezeu invită la pocăință, în vederea judecății viitoare³⁴⁵.

³⁴² cf. V. GATTI, *Il discorso di Paolo all'Areopago. Studio su Act. 17, 22-31* (Brescia, 1982), pp. 56-59.

³⁴³ Pentru o panoramă istorică a interpretărilor moderne ale textului, cf. V. GATTI, „Il Discorso di Paolo...”, pp. 17-53; J. DUPONT, „Nuovi Studi sugli Atti...”, pp. 359-400; M. D. GIVEN, “Not Either/Or but Both/And in Paul's Areopagus Speech”, în *Biblical Interpretation* 3 (1995), pp. 356-372.

³⁴⁴ J. DUPONT, „Nuovi Studi sugli Atti...”, pp. 369-374; R. F. O'TOOLE, „Paul at Athens...”, pp. 186-188; V. GATTI, „Il Discorso di Paolo...”, pp. 61-64.

³⁴⁵ În această schemă pot să existe variații. J. DUPONT insistă mai mult asupra construcției gramaticale ca element de structură; R. PENNA subliniază cele trei afirmații mai importante din *corpus-ul* cuvântării:

Există și alte încercări de structurare a cuvântării: o structură concentrică³⁴⁶ a cuvântării, o structură potrivit schemei retorice³⁴⁷, construirea cuvântării potrivit regulii omiliei sinagogale.

3.2.1. Exordiu (vv. 22-23)

La începutul exordiumului sunt apostrofați ascultătorii, prin formula „*Bărbați atenieni*”. Imediat după aceea, atrage atenția auditoriului său printr-un compliment: „*văd că sunteți foarte temători de zei*”. Sensul pozitiv al acestei expresii este impus de locul pe care-l ocupă, la începutul cuvântării. Am văzut mai sus că adjectivul *deisidaimones* este ambivalent: ar putea însemna și „superstițioși”. A-i defini însă astfel pe ascultători la început ar fi constituit un procedeu oratoric nepotrivit și ar fi însemnat pierderea totală a simpatiei și chiar a audienței. Caracterizându-i pe atenieni ca fiind „foarte evlavioși, temători”, oratorul se folosește de o *captatio benevolentiae*, o modalitate oratorică prin care cucerește bunăvoința sau cel puțin atenția ascultătorilor.

Complimentul este apoi motivat în baza experienței: „*străbătând cetatea voastră și văzând locurile voastre de închinare* (τὰ σεβασμᾶτα; în Noul Testament se mai întâlnește decât în 2 Tes 2, 4), *am aflat și un altar pe care era scris: „Dumnezeului necunoscut*”. Am văzut mai sus că inscripția, la singular, ridică unele probleme. Aici aş vrea să fac o altă observație: descoperirea aceluia altar este introdusă de Sfântul Luca în cuvântare pentru a-l face pe Sfântul Pavel să-i felicite pe atenieni pentru religiozitatea lor atât de intensă (care, pe lângă ridicarea de altare divinităților pe care le cunosc, au ridicat și pentru cele pe care nu le cunosc). În narațiunea care precede cuvântarea, în schimb, duhul său se îndârjea în el, după ce a descoperit o cetate plină de idoli (cf. v. 16).

Acesta este deci exordiumul cuvântării, un exordiu care sacrifică coerența textului și a contextului din necesități retorice.

Dacă exordiumul ne lasă puțin perplexi, v. 23c ne împacă în parte cu capitolul 17 din FA, deoarece se află mai mult în armonie cu personalitatea și modul argumentării pauline decât lucane. Versetul 23c nu se mai preocupă de a-i flata pe ascultători, ci contrapune *ignoranței, neștiinței* (ἀγνοία) atenienilor propovăduirea sa: „*Cel pe Care voi, necunoscându-l, îl cinstiți, pe Acesta îl vestesc vouă*”. În fața unui păgânism care înalță

afirmația vv. 24-25; cea de a doua o constituie v. 29; iar cea mai dezvoltată și centrală este cea a vv. 26-28: despre om ca adevărat chip al lui Dumnezeu.

³⁴⁶ cf. É. DES PLACES, “Actes 17, 27” în *Bib* 48 (1967), pp. 1-6; vezi și R. F. O'TOOLE, „Paul at Athens...”, pp. 187-189.

³⁴⁷ cf. J. DUPONT, „Nuovi Studi sugli Atti...”, pp. 369-374; propune următoarea schemă: o *captatio benevolentiae* (vv. 22b-23), urmată de o *narratio* (expunere a faptelor) în vv. 24-26; apoi o *argumentatio* (vv. 27-29a), care termină printr-o *reprehensio* (v. 29bc) și *peroratio* (vv. 30-31).

temple și altare în vana speranță de a junge la Dumnezeu, și în fața unei mentalități pseudo-filosofice, care se încrede în diferitele sisteme filosofice și școli pentru a se apropia de El, iată că se conturează o poziție absolut diferită. Cele două pronume neutre, puternic accentuate („*cel ce* (ὁ neutru)... *pe acesta* (τοῦτο)...”) împiedică o identificare pur și simplu între Dumnezeu (la masculin) Căruia atenienii i-au înălțat un altar și Cel despre care se va vorbi (la fel, la masculin). Despre acesta din urmă, oratorul nu-și propune pur și simplu să-i informeze pe ascultătorii săi; el nu spune „vi-l voi face cunoscut”, ci „îl vestesc”. Este vorba de o proclamare³⁴⁸. Verbul grec *kataggéllein* este același care, în Filipeni 1, 17, are drept complement direct pe Hristos, în FA 13, 38 iertarea păcatelor, în FA 16, 17 calea mântuirii. Această vestire poate fi făcută și în cadrul unei conversații, nu este absolut necesar să ia forma unei predici. Caracterul de „vestire” provine însă din faptul că nu este o speculație, o prelungire a unei idei sau gând existent în mintea omului, ci este ceva care vine în întâmpinarea omului și se află în contrast cu invențiile religiozității sale. Această contrapunere ne amintește un cuvânt al Sfântului Pavel din 1 Cor 1, 23, unde Apostolul afirmă că propovăduirea lui Hristos răstignit este scandal pentru iudei și nebunie pentru greci. Prin acest verb – *kataggéllein* – Sfântul Pavel califică cuvântul său ca fiind o propovăduire, o mărturisire kerygmatică.

3.2.2. Proclamarea adevăratului Dumnezeu (vv. 24-29)

Cuvântarea tratează despre adevăratul Dumnezeu al Sfintei Scripturi (vv. 24-29). În același timp, critică (sub trei aspecte) religiozitatea păgână: templul (v. 24), cultul jertfelor (v. 25) și imaginile sacre (v. 29)³⁴⁹.

Promisiunea implicită în v. 23, că atenienii vor auzi vestindu-li-se ceva nou, își găsește prima ei împlinire în vv. 24-25. Încă din primele afirmații ale învățaturii sale, Sfântul Pavel propunea noțiunea despre Dumnezeu Creatorul.

De la începutul cuvântării sale, oratorul vorbește despre “*cosmos*” (v. 24), termen care era curent în elenism și care apare de câteva ori și în versiunea greacă a Vechiului Testament (LXX)³⁵⁰. Prezentarea unui Dumnezeu Creator al lumii (v. 24) era frecventă și la marii filosofi ai Greciei antice. Afirmația că Dumnezeu “*nu locuiește în temple*” (v. 24), că El “*nu este slujit de mâini omenești, ca și când ar avea nevoie de ceva*” (v.25), aduce în memoria auditorului cult al Areopagului pasaje din Xenofon și Euripide, dar mai ales teme îndrăgite de

³⁴⁸ cf. J. DUPONT, „Nuovi Studi sugli Atti...”, p. 369.

³⁴⁹ cf. G. SCHNEIDER, “Gli Atti degli Apostoli...”, II, p. 308.

³⁵⁰ Gen 2, 1; Dt 4, 19; 17, 3; Is 24, 21; 40, 26.

filosofii stoioci, ca Zenon, Seneca, Epictet³⁵¹. Stoicii susțineau și ei că Dumnezeu “*dă tuturor viață și suflare și totul*”, că El nu este departe de fiecare (v. 27) și că vocația fiecărui om este aceea de a-L căuta (v. 27). Centrul argumentării cuvântării îl constituie v. 28, care se referă la doi poeți greci: “*în El viețuim și ne mișcăm și suntem*”, o referire la Epimenide din Creta, și versul: “*că neam al Lui suntem și noi*” care este citat din poetul stoic Aratus. Însuși verbul μετανοέω, din încheierea cuvântării (v. 31), pare a fi folosit potrivit rezonanței sale grecești (cf. etimologia) de “schimbarea modului de a vedea” mai degrabă decât celei biblice de “a se pocăi”³⁵².

Accentele teologice ale cuvântării despre Dumnezeu Creatorul (v. 24), Proniatorul binevoitor (v. 26) și Dreptul Judecător (v. 31), vin în întâmpinarea teodiceei elenistice, populare, propovăduită de către stoiici. Pe scurt, putem afirma că aproape toate trăsăturile cuvântării evocă teme curente ale stoicismului, filozofie care devenise populară la vremea aceea, deoarece limbajul și gândirea ei impregnase toate straturile sociale, aproape ca marxismul în secolul XX în țările comuniste³⁵³.

În întregimea ei deci, cuvântarea poate fi înțeleasă de către un auditoriu grec fără să aibă vreo cunoștință de Vechiul Testament. Demersul cuvântării însă se înscrie, de asemenea, și în orizontul misiunii iudeo-creștine. Putem lua fiecare verset în parte și putem găsi paralelisme considerabile în Vechiul Testament. Cuvântarea va apare, astfel, ca o expunere a monoteismului biblic în fața neamurilor păgâne – a Dumnezeului Unic și Proniator –, dar și o critică adresată idolatriei acestora. Afirmatia că “*Dumnezeu nu este departe de fiecare din noi*” pentru că “*suntem neamul Lui*” (vv. 27-28), readuce în memorie tema biblică a omului – chip al lui Dumnezeu, dar și ideea stoică a înrudirii sufletului cu Dumnezeu.

Prima parte a versetului 24: “*Dumnezeu, Care a făcut lumea...*” este preluată din Isaia 42, 5 (potrivit traducerii grecești a Septuagintei), ca și ultima parte a versetului 25: “*El dând tuturor viață și suflare și toate...*”. Iată cum se exprimă profetul: “*Așa grăiește Domnul cel Atotputernic, Care a făcut cerurile și le-a întins, Care a întărit pământul și cele de pe el, Care a dat suflare poporului de pe el și duh celor ce umblă pe întinsul lui*”.

Autorul a făcut o mică concesie limbajului grec: în loc să spună că Dumnezeu a făcut cerurile și pământul, v. 24 zice că a făcut „cosmosul”, termen tipic culturii grecești.

³⁵¹ cf. Bogata documentație oferită de R. PENNA, „Paolo nell’agorà...”, p. 662; V. GATTI, „Il Discorso di Paolo...”, pp. 68-209.

³⁵² Mai ales după afirmația: “trecând cu vederea vremile neștiinței” de la începutul v. 30.

³⁵³ “De fapt stoicismul spiritualizant și moralizator devenise școala filosofică dominantă în secolul I al erei noastre”; J. TAYLOR, *Les Actes des deux Apôtres*, V: Commentaire historique (Act 9, 1 – 18, 22) (Paris, 1994), p. 295.

Nu este pur și simplu o afirmație în sprijinul „teologiei naturale”, pe care Sfântul Pavel a adoptat-o în Rm 1, 18-21, ci este primul articol al „Crezului”, care corespunde atât primei porunci din Decalog, cât și primului capitol din cartea Genezei 1, 1: „*La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul*”.

Construcția sintactică a vv. 24-25 prin cele trei propoziții principale negative, vrea să accentueze mai ales faptul că Dumnezeu nu locuiește în temple (v. 24b) făcute de mâna omului, nici nu este slujit de mâini omenești (v. 25a) și nu este asemenea reprezentărilor din aur, argint sau piatră. Negațiile se referă la temple și la cultul jertfelor adus în ele³⁵⁴. De aceea Dumnezeu nu poate fi mărginit în templele pe care le construiesc oamenii și nu are nevoie nici de cultul material însuși pe care mâinile omenești pot să-l ofere prin sacrificii sau altceva. Dimpotrivă, El a făcut întregul cosmos, ca locuință a creaturilor Sale. El este „Domnul, Stăpânul” cerului și al pământului. „Tronul” Său este cerul, iar pământul este „așternutul” picioarelor Lui (cf. Is 66, 1 ș.u.). Cum ar putea să aibă nevoie de ceva Începătorul „vieții”, care a dat suflarea oamenilor muritori?

În legătură cu termenul „viață” (în greacă ζωή), unii exegeți au văzut o aluzie la numele lui **Zeus**, pe care tradiția populară îl deriva tocmai de la radicalul verbului „a trăi” (ζῆν), prin analogie cu explicările care erau date numelui lui YHWH (cf. Exod 3, 14 = „Cel ce face să existe”) în tradiția biblică.

Această corespondență singulară este implicită, și reiese probabil, din dubla accentuare a termenului „viață” în această parte (vv. 25 și 28). De fapt, din moment ce versurile citate în v. 28 sunt preluate dintr-un imn orfic dedicat lui Zeus, ne putem gândi că Sfântul Luca cunoștea substratul lui și a încercat să insinueze că nu este Zeus „cel viu” și „cel care dă suflare fiecărei creaturi”, ci este Dumnezeul Bibliei. Folosind, de fapt, expresiile „viață și suflare”, Sfântul Luca se referă în mod natural și spontan la istoria creației din Gen 2, 7, potrivit căreia Dumnezeu a suflat în nările lui Adam „suflare de viață”. Toate aceste aluzii demonstrează că Sfântul Luca se folosește în mod conștient de idei specific biblice și că intenția sa este de a scoate în evidență monoteismul iudeo-creștin, folosindu-se de jocuri de cuvinte, aluzii pe care i le permite cultura sa greacă, exploatând la maxim polisemia termenilor culturii și filosofiei grecești.

Chiar dacă supune unei critici severe religia păgână, Sfântul Pavel se folosește de intuițiile de fond ale acelei religii: nevoia de Dumnezeu, ca realitate care ne stăpânește și ne

³⁵⁴ cf. G. SCHNEIDER, “Gli Atti degli Apostoli...”, II, p. 316.

poartă de grijă, însă nu în sens panteist ci în baza monoteismului și a mesajului Sfintei Scripturi.

Versetele 26-28 împletesc două elemente corelate cu cele expuse anterior: *cel al căutării lui Dumnezeu*, scopul suprem al existenței umane și *cel al posibilității acestei căutări*, deoarece omul aspiră să dobândească nemurirea. Cele două versete constituie o unică frază, care vorbește despre acțiunea creatoare a lui Dumnezeu față de lume. Tema acestei subsecțiuni este indicată de cuvintele inițiale ale v. 27: „*ca să caute pe Dumnezeu*”.

Vocația omului de a-L căuta pe Dumnezeu: ζητεῖν τὸν θεόν, exprimată în v. 27, poate fi înțeleasă ca o căutare intelectuală, rațională (sens întâlnit în elenism) sau ca o căutare care implică și inima și voința (sens comun Vechiului Testament).

Cuvântarea Sfântului Pavel din Areopag atribuie un dublu scop creării omului: să populeze pământul (v. 26) și „*să caute pe Dumnezeu*” (v. 27a). A spune că omul a fost făcut ca să-L caute pe Dumnezeu înseamnă deja să presupui că această căutare poate să ajungă să descopere pe Dumnezeu și deci că omul este capabil de a-L găsi pe Dumnezeu (*homo capax Dei*). Adaugă apoi, pe un ton îndoielnic, că, admitând chiar posibilitatea teoretică de a-L găsi pe Dumnezeu, pare să mărturisească de fapt că oamenii nu au reușit în realitate prea mult, au bâjbâit că „*doar L-ar pipăi și L-ar găsi*” (v. 27). Nuanța de scepticism se explică ușor prin situația în care se găsește autorul: el se adresează unui auditoriu păgân, care, de fapt, nu a ajuns să-L descopere pe adevăratul Dumnezeu, și vrea să evite un reproș direct la adresa lor³⁵⁵.

A afirma că omul trebuie să-L „*caute*” pe Dumnezeu înseamnă că, de fapt, poate chiar să ajungă să-L găsească și să-L iubească, cu ajutorul darurilor cu care a fost înzestrat.

Pe de altă parte, Sfântul Pavel știe că acest lucru nu este ușor, date fiind condiționările legate de cultură, sensibilitate, slăbiciunile și rătăcirile rațiunii înseși: tocmai experiența atenienilor, pe care îi are în fața sa, o demonstrează. De aceea adaugă această frază, mai degrabă sceptică și dubitativă, că „*doar L-ar pipăi și L-ar găsi*” (v. 27).

Este adevărat faptul că Dumnezeu bate la inima fiecărui om pentru a-l stimula spre această perenă „căutare”, deși „*nu este departe de fiecare dintre noi*” (v. 27).

Pe lângă acest fapt, însă, se naște problema legată de „cum” înțelege verbele „*a căuta*” și „*a găsi*” când ele se referă la Dumnezeu. Potrivit unor comentatori (cf. Dibelius, Conzelmann), aici verbele ar avea numai o conotație intelectuală, întreaga cuvântare desfășurându-se în categoriile culturii de tip elenistic; potrivit altora, în baza substratului

³⁵⁵ cf. J. DUPONT, „Nuovi Studi sugli Atti...”, p. 397.

biblic: „*Mă veți căuta și Mă veți găsi dacă mă veți căuta cu toată inima*”, această căutare este o aventură posibilă. Dumnezeu, de fapt, „*nu este departe de fiecare dintre noi*” (v. 27), dimpotrivă „*în El trăim și ne mișcăm și suntem*” (v. 28). Prin aceste afirmații, ascultătorii din Areopag ar fi trebuit să fie încurajați în cutarea lui Dumnezeu. Cum au înțeles însă aceste cuvinte? Și mai ales: le-au înțeles potrivit însemnătății lor biblice, sau potrivit însemnătății elenistice a filosofiei stoice?

Însemnătatea biblică ar putea să se bazeze pe Psalmul 144, 18: „*Aproape este Domnul de toți cei ce-L cheamă pe El întru adevăr*”, iar întreaga istorie biblică, din perioada patriarhilor până la Macabei, atestă această *vecinătate a lui Dumnezeu* față de omenire și, în special, de poporul ales. Dumnezeu, Cel ce a făcut cerul și pământul, este *aproape* de fiecare om, iar prin întruparea Fiului Său ne-a dat posibilitatea de a deveni „*părtași dumnezeieștii firi*” prin energiile sale necreate, chiar dacă Dumnezeu este în ceruri iar omul pe pământ (cf. Eccl 5, 1).

În această cuvântare Sfântul Pavel nu citează nici un text din Scriptură, pentru a întemeia învățătura propovăduită de el. Apostolul știe că textele sfinte nu constituie autoritatea indiscutabilă pentru atenienii păgâni; poate că nici minunile nu impresionau prea mult pe filosofi greci. Dimpotrivă, citează din cele „*precum au zis unii dintre poeții voștri*” (v. 28) și, cu o uimitoare abilitate, se acomodează cerințelor ascultătorilor săi și le pune înaintea un adevăr a cărui autoritate era garantată de mai mulți poeți. Fără îndoială, poeții greci, prin acest text, nu înțelegeau în sens creștin raportul de dependență a omului față de Dumnezeu-Creatorul, ci îi acordau, de-a dreptul un sens panteist³⁵⁶. În mare parte, comentatorii sugerează că versul din v. 28: „*căci al Lui neam și suntem*” este preluat din poemul „*Phaenomena*” a filosofului stoic Aratus, originar din Cilicia (sec. III î. Hr.), însă într-o formă asemănătoare se regăsește și în „*Imnul către Zeus*” a lui Cleante, filosof stoic contemporan cu Aratus. Probabil și începutul versetului 28 „*Căci în El (ἐν αὐτῷ) trăim și ne mișcăm și suntem*”, care are o cadență poetică specifică, derivă dintr-un imn păgân în onoarea divinității. În acest caz, este evident că fraza ar fi fost înțeleasă în sensul misticii „panteiste” din vremea aceea: universul subzistă în Dumnezeu și Dumnezeu este în toate.

Este evident că Sfântul Pavel, folosind aceste expresii de proveniență panteistă și politeistă (celebrarea lui Zeus), le golește de sensul lor politeist și le reinterpretează pentru a sublinia familiaritatea, apropierea dintre Dumnezeu Creatorul și omul, creatura Sa.

³⁵⁶ cf. Iustin MOISESCU, „Activitatea...”, pp. 271-272.

Vecinătatea lui Dumnezeu nu trebuie înțeleasă în sens spațial, ci în sensul familiarității dintre Dumnezeu și om (cf. Lc 3, 23-28).

Formula ἐν αὐτῷ, destul de frecventă în stoicism, nu trebuie înțeleasă aici în mod panteist, în sensul că omul se confundă cu divinitatea. O astfel de idee era întru-totul străină gândirii Sfântului Pavel³⁵⁷. Probabil că Sfântul Luca a folosit expresia ἐν αὐτῷ în sens instrumental.³⁵⁸ *prin intermediul* lui Dumnezeu noi avem viață (cf. v. 25b: διδοὺς πᾶσιν ζωὴν), ne mișcăm și existăm. Este o traducere posibilă a formulei, care se apropie și mai mult de concepția biblică și care interpretează prepoziția greacă *en* în baza unui semitism cunoscut și foarte frecvent (*en* = *b^e* (prep. ebraică) cu, prin intermediul; cf. Mt 3, 11: „Eu vă botez *cu* apă...El vă va boteza *cu* Duh Sfânt și foc”). În ambele exprimări este folosită prepoziția *en* în sens instrumental.

Expresia „*căci al Lui neam și suntem*” era înțeleasă de atenienii păgâni în sensul panteistico-natural: oamenii „descind” în mod fizic din zei! Potrivit imnului lui Aratus, Zeus a dat naștere omenirii. Scriptura ebraică, în schimb, afirmă că Dumnezeu l-a creat pe om, iar această intervenție creatoare a lui Dumnezeu (cf. v. 26a) nu anulează distincția dintre om și Dumnezeu.

Cuvântarea nu intenționează însă să filosofeze asupra originii omului, ci să se folosească de aceste afirmații pentru a ajunge la problema cultului, a obiectelor de cult și a idolatriei (v. 29).

Ținând seama de cele afirmate mai sus și de faptul că această cuvântare trebuie înțeleasă în sensul unei propovăduiri, vestiri și nu în sensul împărtășirii unei învățături filosofice. Sfântul Pavel se prezintă înaintea filosofilor atenieni nu în haine de filosof, ci de profet! De aceea, mi se pare că autorul inspirat a unit cele două aspecte referitoare la raportul omului cu Dumnezeu: o căutare care unește rațiunea și inima cu voința și care are ca finalitate întâlnirea „personală” cu Dumnezeu, care-i copleșește întreaga viață pentru a o transforma într-o mărturie religioasă și morală validă înaintea oamenilor.

Pentru oratorul iudeo-creștin, sensul pe care-l comunică are ca punct de plecare și orizont de înțelegere Vechiul Testament. Pentru ascultătorul grec, sensul nu se va putea sprijini decât pe substratul și orizontul său cultural, elenistic. Aceste două orizonturi de semnificație fac parte din dinamica dialogului de evanghelizare. Cuvântarea din Areopag este expresia unei adevărate întâlniri inter-culturale, mai ales datorită conținutului ei polisemantic.

³⁵⁷ cf. Iustin MOISESCU, „Activitatea...”, p. 260.

³⁵⁸ cf. G. SCHNEIDER, “Gli Atti degli Apostoli...”, II, p. 319.

Ca și pentru evanghelizarea în mediul iudaic (cf. cuvântările din FA 2 – 13), există o consonanță între cultura religioasă a ascultătorilor și mesajul evanghelic; dar există, de asemenea, și mai ales în mediul ne- iudaic, un element de ruptură și noutate. Vestea cea Bună aduce o critică severă anumitor tradiții religioase din lumea păgână și în special idolatriei.

În v. 26, de asemenea, expresia ὁρίσας προσηταγμένους καιροὺς este voit ambiguă, iar traducerile, puse în fața unei alegeri, nu reușesc să redea polisemia expresiei; ea se poate referi fie la providența istorică a lui Dumnezeu, care cârmuiește destinul popoarelor (linia veterotestamentară), fie la ordinea și succesiunea anotimpurilor, ca manifestare a lui Dumnezeu (linia stoică). Începutul aceluiași verset afirmă foarte simplu că neamul omenesc a fost făcut ἐξ ἑνὸς, fără să specifice în mod clar; ceea ce se poate înțelege fie că a fost făcut “*dintr-un singur om*” (linia biblică; cf. Gen 1), fie “*dintr-un singur principiu*” (linia stoică).

De-a lungul întregii sale argumentări (vv. 25-29), oratorul prezintă două moduri de a-L concepe pe Dumnezeu, comune gândirii lor: modul neutru și impersonal, care este exprimat de idoli fabricați de om (v. 25 și 29; τὸ θεῖον la v. 29 este, de asemenea, neutru) și modul personal și relațional, care recunoaște în Dumnezeu pe Creatorul cosmosului (ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον) (v. 24) și, în special, al oamenilor (v. 26) și, drept consecință, relația filială a fiecărui om cu Dumnezeu (vv. 27-28). Oratorul evidențiază incompatibilitatea acestor două moduri: dacă ei îl aleg pe Dumnezeul personal, Creatorul tuturor, care este însă familiar și mediului lor cultural (cf. citările din cei doi poeți din v. 28; aluzie deci la gânditori cunoscuți), ei trebuie să respingă prima manieră de a-l concepe pe Dumnezeu ca pe o entitate impersonală, precum idoli: “*Așadar, fiind din neamul lui Dumnezeu, nu trebuie să socotim...*” (v. 29).

La începutul cuvântării (cf. v. 23), oratorul vorbește de “*Dumnezeul Necunoscut*” în acești termeni, potrivit recenziei celei mai curențe: “ceea ce (ὁ neutru) voi cinstiți fără să cunoașteți, aceea (τοῦτο neutru) eu vă vestesc” (v. 23)³⁵⁹. De fapt, Sfântul Pavel vrea să anunțe (v. 18) atenienilor ceea ce ei, în “*ignoranța*” lor păgână (v. 30), adoră fără “*să cunoască*”: adică pe unicul Dumnezeu, care este un “Dumnezeu ascuns” (cfr. Is 45, 15 și 45, 5 ș.u.). Ignoranța de care dau dovadă se referă la cultul atenienilor și este subliniată și de neutrul (“ceea ce” – “aceea”); ei adoră Dumnezeul Necunoscut ca “divin” (v. 29). Sfântul Pavel va ilumina totuși aceste persoane care se socotesc luminate, potrivit așteptării descrise în Isaia 45, 14-16: “... vor cădea înaintea ta și rugându-se ție vor zice: numai tu ai un

³⁵⁹ În unele manuscrise, pronumele sunt masculine și nu neutre: “Cel pe care voi Îl cinstiți... pe Acela vi-L vestesc”.

*Dumnezeu tare, și nu este alt dumnezeu afară de El. Cu adevărat Tu ești Dumnezeu ascuns (ebr. **mistattêr**), Dumnezeul lui Israel Cel izbăvitor*". Nu este imposibil ca Sfântul Pavel să nu fi avut în minte acest text isaian, deoarece contextul se referă atât la Dumnezeu Creatorul, cât și la imaginile idolilor³⁶⁰.

3.2.3. Concluzia sau perorația: elemente ale kerygmei creștine (vv. 30-31)

Scopul pe care Sfântul Pavel și-l propune în argumentarea sa este clar și lipsit de orice ambiguitate: Dumnezeu este Persoană (cf. ὁ θεός din v. 30).

Însă foarte curios, nu mai este Sfântul Pavel cel care vestește, ci Însuși Dumnezeu vestește (ὁ θεός παραγγέλλει τοῖς ἀνθρώποις).

Un alt element de noutate: menționarea Mântuitorului Iisus Hristos la sfârșitul cuvântării din Atena (v. 31). Termenii folosiți lasă loc mai multor interpretări. Singura menționare explicită a lui Iisus este prezentată în acești termeni: "*Dumnezeu [...] va să judece* (κρίνειν) *lumea întru dreptate, prin Bărbatul* (ἐν ἀνδρὶ) *pe care L-a rânduit*". Mântuitorul Iisus Hristos este prezentat ca fiind instrumentul judecății lui Dumnezeu. Învîind pe Iisus din morți, Dumnezeu oferă garanția alegerii acestui Bărbat pentru acest scop (πίστιν παρασχὼν παῖσιν) (v. 31b).

Versetul 31 ridică o problemă specială prin modul în care face din Învierea Mântuitorului Iisus Hristos o „dovadă, garanție” a rolului Său eshatologic. În primul rând, trebuie să remarcăm folosirea neobișnuită a termenului *pistis*, nu în sensul obișnuit de „credință”, ci de „dovadă, încredințare, mărturie, probă”; ne aflăm în fața unui limbaj literar, mai ales că autorul și-a ales cuvintele pentru ași permite o aliterație plăcută (folosirea succesivă de trei ori a literei *pi*, π)³⁶¹. Învierea lui Hristos constituie pentru Apostol o dovadă, o garanție că Dumnezeu îi cheamă „acum” pe oameni să-și schimbe mentalitatea și comportamentul, deoarece a „fixat” un termen pentru a judeca lumea. De aceea, numai prin credință poate fi recunoscută Învierea lui Iisus Hristos ca lucrare a lui Dumnezeu (cf. 1 Tes 1, 9-10).

Prezentarea Omului Iisus ca Înviat din morți și instrument al judecății divine nu corespunde nici uneia din așteptările sau speranțele caracteristice lumii elenistice³⁶².

³⁶⁰ cf. R. PESCH, „Atti...”, p. 678; R. PENNA, „Paolo nell’agorà ...”, p. 665.

³⁶¹ cf. J. DUPONT, „Nuovi Studi sugli Atti...”, p. 383; Puternica sonorizare a termenilor *pistin* *paraschōn* *pāsin* are efectul de a accentua ultimile cuvinte și de a evidenția expresia cea mai importantă a textului: „Învierea Lui din morți”. Același procedeu este folosit în versetul precedent (v. 30), unde verbul „a se pocăi” este separat de termeni care repetă litera *pi*. Vezi și F. BLASS, A. DEBRUNNER, „Grammatica del greco...”, § 489.7.

³⁶² cf. M. DUMAIS, „Le salut en dehors...”, p. 184.

Expresia κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ se întâlnește aproape textual în patru psalmi (Ps 9, 8; 66, 5; 95, 13; 97, 11 cf. LXX). Un singur text, în cartea Faptelor, menționează judecata divină ca fiind atribuită lui Iisus (FA 10, 42). Contextul prezentei cuvântări nu precizează în ce constă judecata Sa; se referă la necunoașterea adevăratului Dumnezeu, sau la comportamentul oamenilor? Problema rămâne fără răspuns.

Cunoașterea adevăratului Dumnezeu este posibilă pentru greci, mai ales că ei au posibilitatea de a urma filosofilor stoici, care refuzau idolatria și se străduiau să-L caute pe adevăratul Dumnezeu, din neamul căruia sunt și care este intim legat și prezent în om, după cum afirmă și unii dintre poeții lor. Această căutare a adevăratului Dumnezeu este dificilă, ea nu este decât o pipăire (ψηλαφήσειαν αὐτὸν) care le-ar putea permite să-L descopere (v. 27).

Necunoașterea, ignoranța a prevalat în vremurile trecute (v. 30). În același timp însă, atenienii, care sunt “foarte evlavioși” (δεισιδαίμονεστέροις) (v. 22), trăiesc deja o anumită formă de comuniune cu un Dumnezeu Necunoscut (pe care ei “Îl cinstesc”), care, de altfel, face parte din religia lor instituționalizată (i-au ridicat un altar de închinare). Raportul lor cu Dumnezeu însă a devenit idolatrie; ea poate fi depășită dacă ei iau aminte la ceea ce spun reprezentanții cei mai de seamă ai culturii lor: filosofii și poeții. Întreaga cuvântare este polarizată în jurul cunoașterii.

Studiile legate de structura literară a cuvântării au evidențiat, pe de o parte, delimitarea ei prin reluarea terminologiei “vestirii” “Dumnezeului Necunoscut” (v. 23 și 30), iar, pe de alta, dispoziția concentrică a ei, al cărei centru îl formează vv. 25b-28a (punctul central constituit de v. 27)³⁶³, care constituie și o invitație de a recunoaște vecinătatea adevăratului Dumnezeu.

Cuvântarea despre cunoașterea Dumnezeului Necunoscut răspunde cerinței ascultătorilor, formulată de introducerea narativă, de “a cunoaște” (γινῶναι) această nouă învățătură (v. 19) și de “a cunoaște” (γινῶναι) despre ce este vorba (v. 20). Atenienii sunt curioși să știe cu cine își pot măsura propria lor concepție religioasă. Sfântul Pavel arată că este posibilă cunoașterea lui Dumnezeu, însă până acum a prevalat “neștiința, ignoranța” (ἄγνοια) (v. 30). Ieșirea din această stare și depășirea ei se realizează prin *metanoia*, la care oratorul îi invită pe ascultătorii săi.

³⁶³ cf. R. F. O'TOOLE, „Paul at Athens...”, p. 187.

3.2.4. Reacția auditoriului: deriziune, dar și câteva adeziuni de credință (vv. 32-34)

Încheierea cuvântării prezintă conținutul esențial al credinței creștine: Persoana lui Iisus și Învierea Sa. Oratorul, într-o manieră aproape evazivă și ambiguă, Îl prezintă pe Iisus în termenii unei cateheze teologice, care nu-i satisface cu siguranță pe atenieni, dar care are drept efect provocarea unor noi întrebări, care pot da naștere unor reacții diferite în rândul ascultătorilor: unii râd, alții își exprimă dorința de a cunoaște mai mult despre acest subiect. Abilitatea oratorului, care se află în fața unui auditoriu critic, constă în folosirea insinuării (*insinuatio*) potrivit tehnicii retoricii antice, ca să provoace astfel curiozitatea ascultătorilor.

Cuvântul despre „*învierea morților*” (cf. v. 32) îi face să înțeleagă acum pe atenieni că Sfântul Pavel nu vestește o altă divinitate, cu numele „*Anastasis*”, alături de Iisus. Acest fapt provoacă ilaritate în rândurile ascultătorilor și nu se mai arată interesați de noutatea învățăturii sale.

Ei întrerup cuvântul Sfântului Pavel, deoarece învățătura despre Înviere era străină sistemelor lor filosofice și li se părea chiar ridicol un astfel de subiect. Afirmația lor – „*despre aceasta te vom mai asculta și altă dată*” – trebuie înțeleasă ca fiind un refuz politic, dar ferm, al mesajului Sfântului Pavel, o amânare *sine die*³⁶⁴. Sfântul Pavel ia act și pleacă. Dar unii oameni au îmbrățișat credința și Sfântul Luca amintește unele persoane care, fără îndoială, erau recunoscute în Biserica din vremea sa: Dionisie, un membru al Areopagului, o femeie, cu numele Damaris, și alții.

Am putea încheia această analiză a cuvântării din Atena afirmând că ea ne pune în față două căi pentru a ajunge la cunoașterea adevăratului Dumnezeu, calea argumentării raționale, deductivă și calea cunoașterii religioase, intuitivă.

Este extrem de interesant faptul că tocmai în momentul în care este explicitată tema căutării lui Dumnezeu și sunt menționate posibilitățile reale de a-L găsi, autorul recurge, în mod clar, la reminiscențele stoice și citează un poet care se plasează în această perspectivă. Religiozitatea stoică, chiar dacă rămâne prin orizontul ei panteist legată de o viziune fundamental idolatră, a intuit totuși ceva despre Dumnezeu: apropierea Sa față de oameni și asemănarea omului cu Dumnezeu.

Căutarea acestor filosofi și poeți, chiar negăsindu-L pe adevăratul Dumnezeu, a intuit ceva, care acum dintr-o nouă perspectivă, poate fi într-adevăr valorizată de Sfântul Pavel³⁶⁵.

³⁶⁴ cf. G. SCHNEIDER, “Gli Atti degli Apostoli...”, II, p. 321.

³⁶⁵ cf. J. DUPONT, „Nuovi Studi sugli Atti...”, pp. 397-399.

Evaluarea căilor de urmat în căutarea lui Dumnezeu, schițate prin etapa de la Atena, ne oferă posibilitatea de a face câteva considerații interesante.

Căutarea lui Dumnezeu a eșuat acolo unde s-a pretins reprezentarea Lui, închizându-i tainica prezență și realitate înlăuntrul unor spații, acțiuni rituale, opere artistice, care sunt produsul “mâinilor omului”. “Mâinile” (vv. 24.25) și “arta” (v. 29) omului nu fac decât să reproducă divinul ca simplă proiecție antropomorfă³⁶⁶.

Tot atât de periculoasă este și calea unei căutări intelectuale a lui Dumnezeu. Dorința de a circumscrie în concepte, de a domina din punct de vedere rațional taina dumnezeiască, nu este altceva decât o tendință subtilă de codificare a lui Dumnezeu. Există tendința de a raționaliza și de a obiectiva în mod curios taina, fără a respecta transcendența și alteritatea apofatică a dumnezeirii.

O căutare rațională ca nevoie de informații despre Dumnezeu poate constitui un început care trebuie însă să se transforme într-o disponibilitate care să se lase învăluită de taina prezenței lui Dumnezeu.

O căutare care poate însă ajunge la vreun rezultat apreciabil este posibilă acolo unde, “pipăind” datele realității concrete, printr-o cale anevoioasă “pe dibuite, bâjbâind” se poate intui ca-ntr-un “poem” câte ceva despre “Poetul” absolut care este Dumnezeu (cf. folosirea verbului ποιέω în vv. 24 și 26). Abia atunci se poate intui vecinătatea lui Dumnezeu, Care nu este mut, însă, Care vorbește și se deschide omului pe care l-a creat ca să se bucure de comuniunea cu El. Această apropiere devine și mai profundă când omul are conștiința că este “făptură a lui Dumnezeu”, creat după chipul Său și deci capabil să se deschidă dialogului cu o Persoană transcendentă care-l iubește. Nu întâmplător Sfântul Pavel (v. 23) îi citează pe “poeți”, deoarece ei prin sensibilitatea și talentul lor se simt mai aproape de Dumnezeu și pot sesiza prezența Sa benefică.

Prin cuvântul lor metaforic și simbolic, realitatea și omul pot fi transfigurate și pot devine semnul prezenței tainice a lui Dumnezeu.

4. Cuvântarea din Areopag: succes sau insucces?

Aceste observații își au importanța lor pentru a ne ajuta să punem capăt unei dezbaterii însemnate cu privire la interpretarea globală a acestei cuvântări rostite de Sfântul Pavel în Areopag, potrivit redactării Sfântului Luca. Unii exegeți importanți au afirmat că propovăduirea Sfântului Pavel la Atena a fost un eșec aproape total, și se bazează pe această

³⁶⁶ Reflecția patristică de mai târziu va rezolva problema iconoclastă ivită în cadrul creștinismului, plecând de la realitatea întrupării lui Dumnezeu și a îndumnezeirii umanității asumate de Cuvântul întrupat.

constatare ca să explice cuvintele Sfântului Pavel din 1 Cor 2, 1-5, potrivit cărora el ar fi evitat să-și asume același risc în timpul activității de la Corint, unde va pune accentul pe „**nebunia crucii**”, fără nici cel mai elementar apel la vreo speculație a minții omenești, sau al abilității retorice, sau al fascinației culturii: „*Și eu, fraților, când am venit la voi și v-am vestit taina lui Dumnezeu, n-am venit ca iscusit cuvântător sau ca înțelept. Căci am judecat să nu știu între voi altceva, decât pe Iisus Hristos, și pe Acesta răstignit. Și eu întru slăbiciune și cu frică și cu cutremur mare am fost la voi. Iar cuvântul meu și propovăduirea mea nu stăteau în cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omenești, ci în adevărarea Duhului și a puterii, pentru ca credința voastră să nu fie în înțelepciunea oamenilor, ci în puterea lui Dumnezeu*”. Sfântul Pavel ar fi ajuns la Corint marcat de insuccesul de la Atena și s-ar fi convins că este greșit să te bazezi pe „*cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omenești*” (pe speculații filosofice), după cum încercase la Atena, în Areopag. S-ar fi hotărât deci să proclame, în sfârșit numai „**nebunia crucii**” (cf. 1 Cor 1, 17 ș.u.). În consecință, Sfântul Pavel ar fi înțeles că evanghelizarea autentică trebuie să fie un limbaj de ruptură, foarte diferit de înțelepciunea speculativă a oamenilor, pe care a experimentat-o zadarnic în cuvântarea de la Atena, în care nu evocase crucea lui Hristos și nici măcar nu-L menționase pe Iisus Hristos. Această teză, seducătoare în aparență, trebuie să fie respinsă din mai multe motive:

În primul rând se face o referire abuzivă la textul epistolei 1 Corinteni. Sfântul Pavel nu vorbește niciodată de trecerea sa prin Atena, iar hotărârea sa „*de a nu ști... altceva, decât pe Iisus Hristos, și pe Acesta răstignit*” nu este deloc prezentată ca o schimbare a conținutului propovăduirii în urma unei experiențe nefericite.

În al doilea rând trebuie menționat că narațiunea lucană prezintă cuvântarea Sfântului Pavel de la Atena ca pe o cuvântare întreruptă. Dacă l-ar fi lăsat să continue, el ar fi precizat că acest „Om”, investit de Dumnezeu ca să judece lumea, se cheamă Iisus (v. 18 arată clar că Sfântul Pavel menționase numele lui Iisus în controversalele sale) și că Dumnezeu L-a înviat, după ce fusese ucis prin răstignire. Primele cuvinte ale mesajului său, pe care intenționa să-l vestească, sunt specifice kerygmei creștine (vv. 30-31), însă ele constituie un limbaj de ruptură, după cum confirmă textul paralel din Epistola către Tesaloniceni. A vorbi despre „înviere” (și despre „convertire” și „judecată”) înaintea filosofilor este tot la fel de inacceptabil și scandalos ca și atunci când ar fi vestit teologilor iudei un Mesia crucificat și le-ar fi cerut să creadă, ceea ce echivala cu a re-converti întreg sistemul de valori.

În al treilea rând, Sfântul Pavel nu a avut timpul necesar ca să expună în întregime conținutul kerygmei misionare, deoarece cuvântul său a fost întrerupt de auditoriu. Originalitatea cuvântării prezentate de Sfântul Luca în vv. 22-29 constă în descrierea unui

mod de a aborda un auditoriu păgân cult, cu totul diferit de abordarea clasică a unui auditoriu alcătuit din iudei sau prozeliți.

În sinagogă, limbajul comun este cel al făgăduințelor mesianice, iar argumentarea poate să se refere încă de la început la Sfânta Scriptură pentru a da putere propovăduirii veștii celei bune, care constituie împlinirea acestor făgăduințe. Acest mod de abordare însă nu avea sens pentru greci. Sfântul Pavel era conștient și a înțeles că propovăduirea Evangheliei se bazează pe o abordare nouă și se adresează tuturor oamenilor și de aceea ar fi putut să se articuleze pe cultura filosofică a aceluia auditoriu, fără să facă apel la Scripturile ebraice sau la istoria lui Israel (este evident că Biserica mai târziu se va referi la acestea în cateheza făcută păgânilor convertiți). Această metodă de „acomodare” sau de căutare a unui punct de legătură potrivit – numit astăzi de către teologii occidentali „înculturalizare” – nu are nimic comun cu ceea ce Sfântul Pavel indica ca fiind „*cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omenеști*”. El a renunțat în mod deliberat la acest mod de abordare când a vorbit deschis despre necesitatea tuturor de a se converti, un apel fără echivoc la ruperea cu un anumit sistem de valori. Mesajul său se distinge în totalitate de un discurs filosofic despre Dumnezeu; este, așa cum reiese și din alte scrieri ale sale, cuvântul autorității dumnezeiești, care s-a revelat în istorie.

În ultimul rând, interpretarea cuvântării rostite de Sfântul Pavel în Areopag potrivit relatării Sfântului Luca, prin intermediul afirmațiilor din Epistola întâi către Corinteni, constituie o greșeală de metodă. Trebuie citită cartea Faptelor potrivit coerenței și intenției autorului. Spre deosebire de cuvântarea rostită în sinagoga din Atiohia Pisidiei, care constituie un exemplu de evanghelizare în context iudaic, este clar că Sfântul Luca a vrut să prezinte, în paralel, cititorilor săi o cuvântare tipică de evanghelizare în mediul păgân cult.

Rezultatul cuvântării de la Atena nu este deosebit de cel al cuvântării Mântuitorului din sinagoga din Nazaret (Lc 4, 16-30). Să fie oare întâmplător că în FA 17, 33 „*Astfel, Pavel a ieșit din mijlocul lor*” este amintit finalul episodului de la Nazaret: „*Iar El, trecând prin mijlocul lor, S-a dus*”?

Indicând cititorilor săi unele modele de propovăduire misionară, Sfântul Luca nu le prezintă ca pe niște rețete al căror succes ar fi garantat. Faptul că ascultătorii se arată incapabili să recepteze mesajul nu dovedește nimic împotriva acestuia, sau împotriva modului în care este propus. El atestă pur și simplu că, pentru a da roade, cuvântul trebuie să ajungă la o inimă simțitoare. Filosofia nu este probabil de ajuns ca să asigure această pregătire.

5. În loc de concluzii: de la Atena Sfântului Pavel la Areopagurile contemporane

Prin cuvântarea din Areopag, Sfântul Pavel nu ne-a dat numai o mare lecție de teologie, în care a știut să integreze și anumite intuiții ale rațiunii (fără să raționalizeze credința!), ci și un stil de apropiere și de “dialog” cu oamenii de altă credință și de alte culturi: nu trebuie să pretindem numai să învățăm pe alții, ci trebuie să fim disponibili și de a accepta acele “*semina veritatis*” pe care persoanele și popoarele le poartă totdeauna cu ele, chiar dacă uneori amestecate cu erori și grosolănie.

În acest sens, putem spune că experiența ateniană a Sfântului Pavel nu numai că nu a fost falimentară, dimpotrivă, a fost “exemplară” pentru noi toți. În Areopagul Atenei a fost făcută prima mare tentativă de “*înculturalizare*” a Evangheliei, după cum se obișnuiește să se spună astăzi.

Dincolo de aceste constatări generale, cuvântarea Sfântului Pavel în Areopag ne propune două instanțe exemplare foarte concrete, care pretind și de la noi, astăzi, o reluare a aceluiași stil. Prima se referă la contactul direct cu “ceilalți”, care împărtășesc alte credințe și idei, căutându-i chiar acolo unde ei sunt și trăiesc. Prea des creștinii ortodocși sunt tentați să se închidă într-o formă de devoțiune privată, de a-și afirma numai *propria* diversitate, ceea ce-i deosebește de alți oameni. Biserica nu trebuie să mai aștepte ca “ceilalți” să-i vină în întâmpinare; o atitudine asemănătoare de orgoliu și autosuficiență nu poate să ducă decât la stagnarea vieții intelectuale și spirituale, după cum orice prezumție de autosuficiență taie în mod inevitabil firele unei legături care se îmbogățește prin contactul cu alte realități.

Înmulțirea Facultăților de Teologie și prezența lor în Areopagurile Universităților laice, adesea printr-un nivel care lasă de dorit, poate compromite întâlnirea dintre Evanghelie și cultură. În al doilea rând, în întâmpinarea “celorlalți” se iese din dorința și cu convingerea sinceră că punctele de vedere ale culturii celuilalt pot constitui o adevărată *praeparatio evangelica*. Potrivit unei celebre sentințe patristice, “*quod non est assumptum non est redemptum*”: numai ceea ce este asumat și împroriat este într-adevăr și răscumpărat. Este vorba deci de a acționa în stilul unei *condescensio*, care, în mod fundamental, este cea pe care Dumnezeu ne-a făcut-o cunoscută prin întruparea Fiului Său și care este și cea adoptată de Sfântul Pavel la Atena. Frecventarea pieței publice și a Areopagului, pe care Iisus o practica la un nivel social diferit prin prezența sa lucrătoare în satele Galileei și în templul din Ierusalim, devin metafora oricărei încercări inteligente de a intra în contact cu toate componentele culturale pe care omul timpurilor noastre le produce și le folosește. Se pare că piața publică este mai evanghelică: ea are oricum o destinație universală, este pentru mulțimi. În fond, Galileea fusese piața publică a lui Iisus, în timp ce sinedriul din Ierusalim constituise

Areopagul care L-a condamnat la moarte. ***Creștinismul, trebuie să recunoaștem, nu poate aparține elitelor puterii, nici celei politice, nici măcar celei religioase sau chiar culturale, iar Biserica, în afara crucii nu are o altă putere.*** În Evanghelie există ceva care nu numai este ireductibil la aceste structuri mondene dar care, se află chiar în contrast cu ele. Evanghelia, de fapt, reprezintă totdeauna și o critică adusă religiei și formelor de manifestare religioasă (atenienii erau foarte evlavioși, v. 22), adică aparțineau acelor categorii inveterate, atât individuale cât și sociale, potrivit cărora s-ar părea că accesul la Dumnezeu a fost deja fixat în mod irevocabil în figuri, instituții și ritualuri tradiționale. Evanghelia, în schimb, anunță un comportament dumnezeiesc surprinzător, care nu fusese prevăzut și care, de aceea, răstoarnă schemele deja consolidate. Pentru a fi receptivi la astfel de schimbări este nevoie de o disponibilitate interioară prin care omul să încerce să se depășească pe sine însuși, ceea ce nu este totdeauna ușor, iar izbânda unei astfel de strădanii nu este totdeauna garantată și sigură. “Dumnezeul Necunoscut” al atenienilor poate fi metafora a tot ceea ce stă dincolo de orice prejudecată și care, în baza revelației, constituie oricum o datorie a fiecărui creștin ortodox de a comunica cu cei care cred în mod diferit.

Astăzi, creștinii sunt chemați să dea mărturie despre credința lor în piața publică (agora), care este vastă cât întreaga societate globalizată și multimedială în care ei trăiesc. Nu există limitări la sfera lor de activitate, deoarece toți pot să transmită identitatea lor de credință în raza de acțiune a vieții lor. Chiar dacă astăzi există sectoare specifice care amintesc ideea unui Areopag specializat, în care creștinul ortodox, cu mai mare conștiință, trebuie să dea mărturie despre motivele profunde ale propriei identități, cu siguranță, societatea noastră care tinde spre fragmentarea în diferite specializări, va oferi noi Areopaguri posibile. Important este de a nu se folosi în mod privat propria credință, ci de a o mărturisi și expune fără ostentație, de a o confrunța fără prevaricațiuni, de a o deschide aportului celuilalt dincolo de prezumțiile autonome, și de a o oferi cu umilă bucurie celorlalți.

În același timp, reiese **necesitatea ca Biserica să învețe discursul misionar** dincolo de zidurile locașului de cult și ale activității liturgice, să iasă în întâmpinarea generației tinere ca să o ajute să poată descoperi “*Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*” potrivit exigențelor limbajului “*Scripturilor de Dumnezeu insuflate*”. Cuvântarea Sfântului Pavel în Areopag simbolizează, de fapt, întâlnirea cu o lume nouă de care Biserica trebuie să țină seama. ***Episodul de la Atena rămâne exemplul tipic al dialogului Bisericii cu lumea culturală.*** Sfântul Pavel este creștinul de origine iudaică care își asumă acest dialog, iar Biserica născută la Cincizecime trebuie să dea mărturie despre unitatea Duhului în diversitatea limbilor și a

culturilor. *Faptele Apostolilor nu s-au încheiat! Ele continuă prin noi și prin istoriile noastre personale.*

X. CUVÂNTAREA DE RĂMAS BUN A SFÂNTULUI PAVEL DE LA PREOȚII DIN EFES (FA 20, 13-38)^{*367}

1. Contextul

Cuvântarea de rămas-bun a Sfântului Pavel de la preoții Bisericii din Efes ocupă, în contextul cărții Faptelor, o poziție strategică. Se află la sfârșitul ultimei călătorii misionare a Apostolului, care-l purtase în Galatia și Frigia (FA 18, 23), Efes (FA 19, 1 ș. u.), Macedonia și Grecia (FA 20, 1-3a). După ce a rămas trei luni în Grecia, probabil la Corint, Sfântul Pavel a plecat din nou spre Siria; alegând să urmeze drumul pe uscat și trecând prin Filipi, a poposit la Troa (FA 20, 3b-6). La Troa săvârșește seara Sfânta Liturghie³⁶⁸, în mijlocul comunității adunate în acest scop, și învie pe un tânăr, Eutihie, care adormise și căzuse de la fereastră. De la Troa Sfântul Pavel se îndreaptă spre Asson, unde se îmbarcă pe o navă cu vele, care-l poartă prin Hios, Samos și Milet (FA 20, 13-15).

Dacă acesta este contextul anterior al cuvântării noastre, cel posterior este complet diferit: Sfântul Pavel ajunge la Ierusalim și este arestat în templu (FA 21). De aici începe odiseea sa judiciară: în capitolul 22 Sfântul Luca prezintă cuvântarea Sfântului Pavel înaintea populației Ierusalimului (FA 22), continuată cu înfățișarea înaintea sinedriului iudaic și transferarea la Cezareea Maritimă de teama unui complot organizat împotriva lui (FA 23); înfățișarea înaintea procuratorului roman Felix (FA 24) și apoi înaintea urmașului acesta Festus (FA 25), care-l prezintă și-i permite să se apere înaintea regelui Agripa al II-lea (FA 25 – 26); în sfârșit, călătoria la Roma pentru a fi supus judecății tribunalului împăratului (FA 27) și rezumatul șederii sale la Roma (FA 28).

Cuvântarea din Efes se află deci așezată între ultimele etape ale slujirii apostolice a Sfântului Pavel (FA 18 – 20) și sfârșitul libertății sale, cu numeroasele apologii înaintea autorităților romane (FA 21 – 28). Nu este întâmplător, ci datorită abilității literare și talentului său, că Sfântul Luca a inserat tocmai în capitolul 20 singura cuvântare rostită de Sfântul Pavel înaintea unei comunități și a responsabililor ei, pentru a le vorbi despre modul

^{*367} Analiza acestei cuvântări redă textul pe care l-am publicat într-o primă formă în *Credința și viața Bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor* (București, 2002), pp. 209-215. Textul de față este refăcut aproape în totalitate.

în care și-a desfășurat misiunea și să le recomande lor (și prin ei tuturor păstorilor viitori) o atitudine inspirată din comportamentul său.

Cuvântarea de rămas-bun de la Biserica Efesului este semnificativă, ea constituind **testamentul spiritual și pastoral al Apostolului Pavel**. Sfântul Luca ne prezintă prin această cuvântare, unică în felul ei în Cartea Faptelor, neliniștea misionară a marelui Apostol, stilul activității sale pastorale, dorința și așteptarea sa dureroasă de a transmite, nu numai unei comunități, ci Bisericii din toate timpurile, convingerea că numai vestirea “*Evangeliei harului lui Dumnezeu*” (20, 24) poate “*să zidească și să dea moștenire între cei sfinți*” (v. 32).

După cuvântarea adresată iudeilor în sinagoga din Antiohia Pisidiei (FA 13, 16-41) și cea din Atena, adresată lumii culturale păgâne (FA 17, 16-34), Sfântul Pavel se adresează acum Bisericii înseși, în particular slujitorilor comunităților reprezentate de prezbiterii din Efes.

Pe întreg cuprinsul cărții Faptelor, este singura dată când Sfântul Luca propune o cuvântare a Sfântului Pavel adresată ascultătorilor creștini. Este un bun exemplu care cuprinde îndemnuri adresate tinerelor comunități creștine întemeiate de către Apostol. În această cuvântare, Sfântul Pavel vorbește mult despre sine însuși, iar aceasta o face pentru ca destinatarii să tragă învățături din experiențele sale și din exemplul său. Trebuie adăugat apoi că în cuvântarea de la Milet sunt cuprinse idei exprimate în multe rânduri în epistolele pauline³⁶⁹. Evanghelizatorul păgânilor și-a împlinit propria misiune; mărturia sa va asuma acum o formă nouă.

Alegerea genului literar – *o cuvântare de rămas bun* – corespunde intenției lucane de a inculca Bisericii post-apostolice datoria fidelității față de moștenirea primită de la Biserica apostolică prin intermediul reprezentantului ei cel mai de seamă, Sfântul Pavel: moștenire amenințată acum de pericolele ivite din exteriorul și interiorul comunității creștine. Sfântul Luca se adresează Bisericii vremii sale, iar alegerea genului literar de “cuvântare de rămas bun” oferă conținutului cuvântării valoarea unui testament pastoral, spiritual dar și de credință. Testamentul va aminti deci, în mod constant, *trecutul*, pentru a reciti realitatea *prezentă* – a Sfântului Pavel și a prezbiterilor –, cu scopul de a garanta pentru *viitor* o totală fidelitate față de planul lui Dumnezeu³⁷⁰.

³⁶⁸ cf. C. PREDA, “Frângerea pâinii la Troa și învierea lui Eutihie”, în *ST* nr. 1-2 (1999), pp. 117-131.

³⁶⁹ cf. R. RESCH, „Atti...”, 783.

³⁷⁰ cf. Ph. BOSSUYT, J. RADERMAKERS, „Lettura pastorale degli Atti...”, p. 575.

2. Genul literar

Genul literar al acestei cuvântări este diferit de al tuturor celorlalte cuvântări atribuite Sfinților Apostoli Petru și Pavel de către autorul Faptelor Apostolilor. Nu este o cuvântare misionară (precum cea din Lystra, FA 14), nici o cuvântare adresată iudeilor (precum cea rostită în sinagoga din Antiohia Pisidiei, FA 13). Este, în schimb, o cuvântare de rămas-bun sau de adio, și ca atare, mesajul său asumă caracterul unui „testament spiritual” al Sfântului Pavel lăsat păstorilor care-i vor îndruma pe credincioși după plecare sa³⁷¹.

Genul literar al *cuvântării de adio* sau al *testamentului* este înrudit cu cel *apocaliptic*, de care însă se și distinge în același timp. Ambele se ocupă de viitor: în timp ce literatura apocaliptică vorbește de viitor prin intermediul unor preziceri făcute de o ființă cerească sau de un înger, literatura testamentară prezintă o persoană importantă care, mai înainte de a muri, îi încunoștințează pe urmașii săi despre viitorul lor și-i atenționează despre pericolele pe care le vor întâmpina.

Deja în *Scripturile ebraice* existau modele de *binecuvântări* sau *cuvântări de adio* sau *testamente spirituale* ale unui muribund: “binecuvântarea lui Isaac” asupra lui Iacob și Esau (Gen 27, 27-29.38 40) și “binecuvântarea lui Iacob” asupra celor doisprezece fii ai săi (Gen 49); testamentul lui Moise lăsat celor douăsprezece triburi (Dt 33), al lui Iosua, lăsat tuturor Israelitilor (Ios 23-24) și al lui Samuel, lăsat poporului Israel (1 Sam 12), al lui David față de fiul Solomon (1 Rg 2, 1-9) și al lui Mattatia lăsat fiilor săi (1 Mac 2, 49-69).

Această literatură testamentară a înflorit mai ales în perioada iudaismului mediu și se întâlnește, de asemenea, în scrierile comunității eseniene de la Qumran: *Fragmentele aramaice ale Testamentului lui Levi* (sec. III-IV î. Hr.), *Testamentul ebraic al lui Neftali* (sec. I î. Hr.-sec. I d. Hr.), *Testamentul lui Amran*, tatăl lui Moise, și a lui Kohat (sec. III î. Hr. ?) [toate fragmentele din aceste testamente au fost descoperite în grota nr. 4 de la Qumran], *Cuvântarea de adio a lui Moise* (1Q22), *Testamentul lui Moise*, citat și de Iuda 9, *Cartea Jubileelor* (care se prezintă ca fiind testamentul lui Moise) și mai ales *Testamentele celor Doisprezece Patriarhi*, fiii lui Iacob.

Alături de trăsăturile specifice impuse de diferitele situații, cuvintele lor prezintă numeroase puncte comune. M. Cimosă³⁷² rezumă astfel principalele elemente întâlnite în această literatură testamentară:

„1. Cel ce vorbește anunță iminența morții sale.

³⁷¹ cf. B. CORSANI, „Il Discorso dell’Apostolo Paolo a Mileto (Atti c. 20)”, în AA. VV., *Logos. Corso di Studi biblici*, vol. 5, *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli*, (ed. M. LACONI) (Torino, 1994), pp. 536-537.

³⁷² cf. M. CIMOSA, *La letteratura intertestamentaria* (Bologna, 1992), pp. 51-65.

2. Întâmplător, acest anunț provoacă durere și se simte nevoia unei încurajări.

3. În cuvântările de adio veterotestamentare, cel care vorbește tinde să întărească învățăturile sale amintind ceea ce a făcut Dumnezeu pentru Israel, însă în exemplele cele mai frecvente din iudaismul târziu, muribundul amintește exemplul vieții sale (cf. *Testamentele celor Doisprezece Patriarhi*).

4. Cel mai adesea sfaturile date de cel care vorbește se referă la împlinirea poruncilor lui Dumnezeu.

5. În particular, cel care vorbește poruncește adesea fiilor săi să se iubească unul pe altul.

6. Unitatea (familiei sau a grupului) este o altă temă frecventă în formele târzii ale cuvântărilor de adio.

7. Cel care vorbește se referă la viitor, făcând previziuni despre destinul care-i așteaptă pe fiii săi.

8. Privind în viitor, cel care vorbește blestemă pe cei care îi persecută pe cei drepecți și se bucură de chinurile lor.

9. Cel care vorbește poate invoca pacea asupra fiilor săi, făgăduindu-le bucuria finală într-o altă viață.

10. Cel care vorbește poate făgădui fiilor săi că Dumnezeu le va fi aproape dacă vor rămâne credincioși.

11. Este firesc ca un muribund să se preocupe de dăinuirea numelui său.

12. Luându-și rămas bun de la Israel, Moise îl alege ca succesor pe Iosua, care se va dovedi a fi un alt Moise.

13. În sfârșit, cel care vorbește concludă adesea cuvântarea sa de adio cu o rugăciune pentru fii săi sau pentru cei care rămân după el”.

În Noul Testament³⁷³, *cuvântările de adio*, în care se regăsesc cele mai multe dintre aceste elemente sunt cele ale Mântuitorului adresate ucenicilor săi, potrivit Evangheliei după Ioan cap. 13-17, și Cuvântarea Sfântului Pavel către prezbiterii din Efes (FA 20, 17-38), ceea ce l-a determinat pe J. A. Fitzmyer³⁷⁴ și pe alți exegeți să vadă un paralelism între cuvântarea de la Milet și cuvântarea de adio a *Mântuitorului Hristos adresată Apostolilor Săi* (cf. Luca 22, 21-38) și chiar cu *celebrarea euharistică de la Troa* (FA 20, 7-12), deși în aceste ultime două exemple se întâlnesc numai unele elemente din cele enumerate mai sus.

³⁷³ cf. X. LEON-DUFUR (ed.), *Vocabular de Teologie Biblică* (București, 2001), pp. 612-613.

³⁷⁴ cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXVI* (Garden City, New York, 1985), pp. 1407-1435.

3. Textul și structura sa literară

Retrospectiva biografică exemplară (20, 18b-21)

*Voi știți
din ziua cea dintâi când am venit în Asia
cum m-am purtat eu cu voi în toată vremea: (v. 18b)
slujind Domnului cu toată smerenia și cu multe lacrimi și încercări
care mi s-au întâmplat prin uneltirile Iudeilor, (v. 19)
și cum nu m-am ferit ca nimic din cele folositoare (v. 20)
să vi le vestesc și să vă învăț înaintea poporului și prin case,
mărturisindu-le și Iudeilor și Elinilor
pocăința spre Dumnezeu și credința în Domnul nostru Iisus. (v. 21)*

O privire către viitor: legat de Duhul, către ținta finală a slujirii sale (20, 22-24)

*Iar acum iată că legat fiind cu Duhul,
merg la Ierusalim,
fără să știu cele ce mi se vor întâmpla acolo, (v. 22)
în afară doar că Duhul Sfânt îmi mărturisește prin cetăți spunându-mi
că lanțuri și necazuri mă așteaptă. (v. 23)
Dar nimic nu iau în seamă și preț nu pun pe viața mea,
fără numai să-mi împlinesc călătoria și slujba pe care am primit-o de la
Domnul Iisus:
aceea de a mărturisi Evanghelia harului lui Dumnezeu. (v. 24)*

Primul rămas-bun și conștiința de a-și fi făcut propria datorie (20, 25-27)

*Și acum, iată, eu știu că nu-mi veți mai vedea fața, voi toți,
cei printre care am trecut propovăduind Împărăția. (v. 25)
Pentru aceea vă mărturisesc în ziua de astăzi că sunt curat de sângele tuturor (v. 26)
Că nu m-am ferit să vă vestesc toată voia lui Dumnezeu (v. 27)*

Avertisment pentru viitor: să vegheze ca păstori asupra turmei (20, 28-31)

*Luați aminte la voi înșivă
și la toată turma,
în care Duhul Sfânt v-a pus pe voi episcopi ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu,
pe care El a câștigat-o cu însuși sângele Său. (v. 28)
Eu știu bine că după plecarea mea vor intra între voi lupi înverșunați,
care nu vor cruța turma; (v. 29)
și dintre voi înșivă se vor ridica bărbați grăind lucruri sucite,
ca să-i tragă după ei pe ucenici. (v. 30)
De aceea privegheați,
amintindu-vă că, timp de trei ani, noaptea și ziua,
n-am încetat să vă sfătuiesc, cu lacrimi, pe fiecare dintre voi. (v. 31)*

Le încredințează Cuvântul lui Dumnezeu: Sfântul Pavel model de altruism și binefacere (20, 32-35)

*Iar acum, vă încredințez lui Dumnezeu și Cuvântului harului Său,
cel care poate să vă zidească și să vă dea moștenire între toți cei sfințiți. (v. 32)
Argint sau aur n-am pofțit de la nimeni (v. 33)*

Voi înșivă știți că mâinile acestea au lucrat pentru trebuințele mele și ale celor ce erau cu mine. (v. 34)

Pe toate vi le-am arătat, cum că astfel ostendindu-vă trebuie să-i ajutați pe cei slabi și să vă aduceți aminte de cuvintele Domnului Iisus, căci El a zis:

“Mai fericit este a da decât a lua”. (v. 35)

Concluzie: rugăciunea, plânsul, îmbrățișările și despărțirea (20, 36-38)

Și după ce a spus acestea,

și-a plecat genunchii și s-a rugat împreună cu ei toți. (v. 36)

Și mare plângere a fost peste toți;

Și când pe grumajii lui Pavel, îl sărutau, (v. 37)

îndurerăți mai ales de cuvântul pe care-l spusese,

că n-au să-i mai vadă fața.

Și l-au petrecut la corabie. (v. 38)

Structura literară a cuvântării din Milet este foarte complexă, iar tentativele de soluționare, ca și propunerile făcute sunt numeroase³⁷⁵. Din punct de vedere retoric, forma compoziției este cea clasică. Cuvântarea se deschide printr-un preambul (*exordium*), care are scopul de a stabili un raport de încredere între orator și ascultătorii săi (vv. 18b-19). Urmează nararea faptelor (*narratio*), care vrea să evidențieze atât că Sfântul Pavel și-a împlinit cu fidelitate misiunea sa, cât și exigențele pe care aceasta le comportă (vv. 20-27); această parte corespunde istorisirii vieții lui Iisus din cuvântările misionare. Urmează apoi „demonstrarea” (*argumentatio*), care dezvoltă „teza” (*propositio*) rezumată în v. 28; Sfântul Pavel încearcă să-i convingă pe prezbiteri să-și asume un comportament pastoral care să se inspire din al său (vv. 28-32). „Concluzia” (*peroratio*) dă un temei îndemnului stăruitor, amintind un cuvânt al Domnului Iisus (vv. 33 – 35).

Potrivit contribuției aduse de Lambrecht³⁷⁶, cuvântarea se poate configura astfel:

I. Autoapărarea și vestirea (vv. 18b-27):

a) vv. 18b-21: comportamentul precedent (*apologia*)

b) vv. 22-25: anunțarea plecării și a încercărilor viitoare

a') vv. 26-27: comportamentul precedent (*apologia*)

³⁷⁵ cf. J. DUPONT, *Il testamento pastorale di san Paolo. Il discorso di Mileto (Atti 20, 18-36)* (Roma, 1967). Ne vom referi destul de frecvent în cursul analizei noastre la acest excelent studiu al lui Dupont. Despre această cuvântare au mai scris: H. SCHÜRMAN, „Das Testament des Paulus für die Kirche (Apg 20, 18-35)”, în Idem, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf, 1968), pp. 310-340; A. CASALEGNO, „Il discorso di Mileto (Atti 20, 17-8)”, în *RivB* 25 (1977), pp. 29-58; C. K. BARRETT, „Paul’s Address to the Ephesian Elders”, în *God’s Christ and His People*. (Festschr. N. A. DAHL) (Oslo, 1977), pp. 107-121.

³⁷⁶ cf. J. LAMBRECHT, „Paul’s Farewell – Address at Miletus (Acts 20, 17-38)”, în J. KREMER (ed.), *Les Actes des Apôtres. Rédaction. Théologie*, (Leuven, 1979), pp. 307-337; structuri asemănătoare au fost propuse și de către J. KILGALLAN, „Paul’s Speech to the Ephesian Elders. Its Structure”, în *ETL* 70 (1994), pp. 112-121; R. F. O’TOOLE, „What Role Does Jesus’ Saying in Acts 20, 35 Play in Paul’s Address to the Ephesian Elders?”, în *Bib* 75 (1994), pp. 328-349.

II. Îndemnurile și rămas-bun (vv. 28-35):

- a) vv. 28-31 = avertisment: vegherea la pericolele iminente (*exemplul lui Pavel*)
- b) v. 32 = rămas- bun
- a') vv. 33 – 35 = avertisment: ajutorarea celor slabi (*exemplul lui Pavel*)

Ph. Bossuyt și J. Radermakers propun o structură concentrică, care urmărește să evidențieze versetul central (v. 28). Acest verset potrivit celor doi exegeți oferă cheia interpretativă a întregii cuvântări. Ei propun următoarea schemă³⁷⁷:

A. (vv. 18-21): voi știți cum = amintirea trecutului

B. (vv. 22-24): iar acum...eu...merg = prezentul

C. (vv. 25-27): eu știu = viitorul profetic

D. (v. 28): luați aminte la voi înșivă = responsabilitatea

C'. (vv. 29-31): eu știu = viitorul profetic

B'. (v. 32): și acum vă încredințez = prezentul

A'. (vv. 33-35): voi știți = amintirea trecutului

Această schemă ține seamă de timpurile verbale și de subiectele lor: versetele 18-21 depind de expresia “voi știți cum” de care depind verbele la persoana I aorist, precum în vv. 33-35; vv. 22-24 sunt la persoana I prezent, după cum și v. 32; vv. 25-27 și 29-31 încep cu expresia “eu știu”, de care depind verbele la viitor (profetic), cu o reevocare a raportului “eu-voi”.

O ultimă propunere de structurare a textului la care aș vrea să mă refer a fost propusă de R. Pesch. El consideră că textul se articulează în mici unități dependente de timpurile trecut, prezent și viitor, într-o alternanță de priviri în viitor și în trecut, particulare și generale, întrerupte numai de scurte avertismente (vv. 28.31) și de încredințarea de rămas-bun (v. 32), exprimată sub formă de testament.

Ordinea este deci următoarea: privirea în trecut I (vv. 18b-21), privirea în viitor I (vv. 22-24b), privirea în trecut II (v. 24cd), privirea în viitor II (v. 25ab), privirea în trecut III (v. 25c), atestarea nevinovăției (v. 26), privire în trecut IV (v. 27), avertisment I (v. 28), privirea în viitor III (vv. 29-30), avertisment II (v. 31a) cu privirea în trecut V (v. 31b), încredințarea de rămas-bun (v. 32), privirea în trecut VI (vv. 33-35). Avem deci un total de șase momente retrospective, pe lângă alte trei îndreptate spre viitor, două avertismente, atestarea nevinovăției și rămas-bunul³⁷⁸.

³⁷⁷ cf. Ph. BOSSUYT, J. RADERMAKERS, „Lettura pastorale ...”, p. 576.

³⁷⁸ cf. R. PESCH, „Atti degli...”, p. 771.

De aceea Pesch, după ce analizează atât părțile ipotetic preexistente, cât și pe cele redacționale atribuite Sfântului Luca, formulează următoarea **structură în cinci părți**³⁷⁹:

- I. (vv. 18b-21): o retrospectivă a activității misionare a Sfântului Pavel;
- II. (vv. 22-24): începutul unei noi părți semnalat de καὶ νῦν ἰδοὺ: privirea în viitor; prefigurarea întemnițării și a morții;
- III. (vv. 25-27): începutul unei noi părți, semnalat din nou de καὶ νῦν ἰδοὺ: atestarea nevinovăției înaintea despărțirii definitive;
- IV. (vv. 28-31): avertismente pentru viitor după plecarea Sfântului Pavel;
- V. (vv. 32-35): începutul unei noi părți, semnalat iarăși de καὶ νῦν ἰδοὺ: despărțirea și testamentul.

4. Analiza cuvântării-testament: aspectul sincronic potrivit redactării lucane

Cuvântarea din Milet ocupă în spațiul cărții Faptelor un loc important: ea semnalează încheierea misiunii apostolice (începând din capitolul 21, Sfântul Luca îl prezintă pe Sfântul Pavel ca fiind “întemnițat pentru Domnul” și astfel va putea ajunge și la Roma). Această cuvântare constituie, potrivit fericitei definiții a lui J. Dupont, “*testamentul său pastoral*”. Ni se pare deci legitim să schițăm portretul Sfântului Pavel în calitate sa de păstor, potrivit descrierii din Faptele Apostolilor. Vom încerca să reunim în jurul câtorva afirmații ale acestei cuvântări unele aspecte ale slujirii Apostolului Pavel, potrivit descrierii lucane.

Sfântul Luca creionează în această cuvântare a Sfântului Pavel portretul ideal al păstorului Bisericii; dăruirea permanentă, perseverența în încercări, vigilența și dezinteresul în păstoria credincioșilor, care nu sunt decât câteva dintre calitățile spirituale ce trebuie să-i distingă pe păstori comunităților creștine, care prelungesc peste veacuri moștenirea apostolică.

Reproducem cuvântarea **structurată** potrivit celor **cinci secțiuni**, în baza elementelor sale lingvistico-literare, chiar dacă vor exista repetiții sau reveniri asupra unor aspecte importante, după cum se cade într-un testament; vom încerca să evidențiem astfel, cu mai mare exactitate **mesajul** testamentar pe care, potrivit Sfântului Luca, Apostolul Pavel – întemeietorul comunității din Efes – vrea să-l transmită prin această cuvântare prezbiterilor care iau urmat la conducerea și păstoria Bisericii întemeiate de el.

³⁷⁹ cf. R. PESCH, „Atti degli...”, p. 775.

4.1. Prima secțiune: o privire înspre trecut (vv. 18-21)

Sfântul Pavel începe cuvântarea făcând o *retrospectivă a comportamentului și activității sale precedente* (cf. propoziția principală), amintind anii slujirii sale la Efes, pe care o caracterizează astfel:

- L-a slujit pe Mântuitorul Hristos cu toată smerenia (pe linia Robului Domnului din Isaia și după exemplul lui Iisus). Slujirea Sfântului Pavel a fost de multe ori însoțită de lacrimi provocate de dificultăți, atât interne (lipsa de perseverență a unor creștini, din cauza persecuțiilor), cât și externe (uneltirile iudeilor).
- L-a slujit fără să se sustragă sau să renunțe la “cele folositoare” (frază care apare și în elogiile funebre grecești³⁸⁰), de a vesti tuturor – în public și privat, evrei și păgâni – pocăința față de Dumnezeu (păgânilor) și credința în Iisus (iudeilor).

Apostolul Pavel vorbește despre slujirea sa apostolică în primul rând ca “*slujire adusă Domnului cu toată smerenia*”. Expresia “*a sluji Domnului*” (δουλεύων τῷ κυρίῳ), adică lui Hristos, amintește titlul cu care Sfântul Pavel se prezintă în deschiderea epistolelor sale (Rm 1, 1; Fil 1, 1; Gal 1, 10), titlu atribuit apoi responsabililor comunității (2 Tim 2, 24). Verbul δουλεύω indică totala dependență de Dumnezeu, dar și complexitatea îndatoririlor și responsabilităților în vestirea Evangheliei și a slujirii comunității. O expresie echivalentă acesteia este cea întâlnită în textul din FA 15, 26, unde se prezintă ca unul care “*și-a pus viața pentru numele Domnului nostru Iisus Hristos*”. Destinul său este legat de vestirea Evangheliei: aceasta este slujirea (διακονία) care i-a fost încredințată. Iar el este dispus să o împlinească cu orice preț: “*Dar nimic nu iau în seamă și preț nu pun pe viața mea, fără numai să-mi împlinesc călătoria (δρόμον) și slujba (διακονία) care am primit-o de la Domnul Iisus, aceea de a mărturisi Evanghelia harului lui Dumnezeu*” (FA 20, 24).

Atitudinea de smerenie pe care Sfântul Pavel și-o atribuie în acest text din în FA 20, 19, este în realitate o atitudine profundă, care se manifestă în exterior “prin blândețea caracterului, prin sociabilitatea comportamentală, prin afabilitatea și bunătatea cu care erau tratați ceilalți. Tocmai aceasta este smerenia care-l inspiră pe conducătorul Bisericii și care copleșește pe cei ce i-au fost încredințați”³⁸¹.

Obişnuit cu riscurile apostolatului, nu mai ține seama de cele ce vor veni, deoarece a întâmpinat nenumărate primejdii până în prezent. Iar aceasta o afirmă în mod explicit, cel puțin de două ori în cuvântarea de la Milet, prin expresii asemănătoare: “*Am slujit Domnului*

³⁸⁰ cf. R. PESCH, „Atti degli...”, p. 776.

³⁸¹ cf. J. DUPONT, „Il testamento pastorale...”, p. 54.

cu toată smerenia și cu multe lacrimi și încercări care mi s-au întâmplat prin uneltirile Iudeilor, și cum nu m-am ferit (ὕπεστέιλάμην) ca nimic din cele folositoare să vi le vestesc (ἀναγγεῖλαι) și să vă învăț (διδάξει) înaintea poporului și prin care, mărturisindu-le (διαμαρτυρόμενος) și Iudeilor și Elinilor pocăința spre Dumnezeu și credința în Domnul nostru Iisus Hristos” (FA 20, 19-21).

Verbul ὑποστέλλομαι are diferite sensuri: “a se retrage, a se da înapoi” din fața cuiva sau a ceva. Referitor la vorbire, poate însemna: “a se feri, abține” de a spune ceva, sau chiar “a disimula”. Disimularea nu folosește nimănui, mai ales destinatarilor mesajului.

Sfântul Pavel a transmis mesajul creștin în totalitate:

- sub toate formele: prin vestirea și învățarea altora;
- în toate modurile: în public și în privat;
- tuturor destinatarilor: Iudeilor și Elinilor;
- tot conținutul: pocăința față de Dumnezeu și credința în Iisus Hristos.

Așadar, Sfântul Luca poate afirma deci, într-o perioadă amenințată de false doctrine, (cum era sfârșitul secolului I d. Hr.), că Sfântul Pavel este un păstor model. De la un păstor de vocație se așteptau ca semne ale autenticității apostolatului său, atât transmiterea tradiției apostolice nealterată, cât și apărarea învățăturii de credință adevărată prin dovada fidelității și dăruirii de sine.

4.2. A doua secțiune: privire înspre viitor (vv. 22-24)

Sfântul Pavel trece acum la descrierea stării sale sufletești actuale. Va merge la Ierusalim fără să știe ce soartă îl așteaptă, însă, se simte deja legat de Duhul și deci tras de o forță interioară irezistibilă, care-l poartă în Cetatea Sfântă pentru a primi acolo lanțuri și necazuri – urmând astfel suferințelor Domnului Iisus – după cum este confirmat de către Duhul Sfânt însuși în fiecare din popasurile sale prin cetăți, prin intermediul profeților inspirați ale respectivelor comunități (cf. 21, 4.10-13).

Verbul δεδεμένος („legat, înlănțuit”) de Duhul Sfânt va deveni de acum înainte în cartea Faptelor un verb stereotip pentru a indica atitudinea psihologică a Sfântului Pavel în călătoria sa spre Ierusalim (FA 21, 11.13.33; 22, 29; 24, 27). Este folosit chiar și substantivul derivat δέσμιος („întemnițat, prizonier, deținut”: 23, 18; 25, 14; 28, 17: cf. Col 4, 3; Ef 3, 1; 4, 1; 2 Tm 1, 8; 2, 9). Aceste cuvinte stau la originea expresiei devenită tradițională: **Sfântul Pavel, întemnițat pentru Hristos.**

Sfântul Pavel continuă spunând că această situație, are pentru el o valoare mai mare decât viața înseși. Slujirea sa apostolică, de a mărturisi cu orice preț *“Evanghelia harului lui Dumnezeu”*, el o compară cu o cursă în stadion.

Scopul unic și exclusiv al slujirii sale este cel de *“a mărturisi”* (διαμαρτύρασθαι) Evanghelia harului lui Dumnezeu. Este interesantă descrierea ce se face Evangheliei ca *“Evanghelie a harului lui Dumnezeu”*. Această expresie se întâlnește numai aici în cartea Faptelor, pe lângă alte două expresii echivalente. Prima o întâlnim în aceeași cuvântare, spre sfârșit, când Pavel îi încredințează pe ascultătorii săi lui *“Dumnezeu și cuvântului harului Său”* (FA 20, 32). Cea de a doua apare în istorisirea primei călătorii misionare, când se spune despre Pavel și Barnaba că se opriseră la Iconiu și *“grăind întru Domnul, dădeau mărturie despre cuvântul harului Său”* (FA 14, 3).

Din textele de mai sus rezultă clar că *“Evanghelia harului lui Dumnezeu”* este aceeași cu *“cuvântul”* sau cu *“cuvântul harului său”*. Aceasta înseamnă că *“harul”* (χάρις), în sensul cel mai deplin, vine în întâmpinarea propovăduirii Evangheliei. Din aceste afirmații se vede importanța enormă a propovăduirii, care stă la baza credinței fiecăruia.

Același gând este exprimat și prin imaginea *“călătoriei”*: *“ca să-mi împlinesc călătoria și slujba pe care am primit-o de la Domnul Iisus”* (v. 24). O astfel de imagine, preluată din întrecerile sportive, subliniază *“tensiunea”* care antrenează persoana întreagă în eforturile sale de a atinge scopul propus. Numai spre sfârșitul propriei vieți, Sfântul Pavel va putea afirma: *“Lupta cea bună am luptat, călătoria mi-am împlinit-o, credința am păzit-o”* (2 Tim 4, 7).

4.3. A treia secțiune: Sfântul Pavel și-a împlinit misiunea (vv. 25-27)

Sfântul Pavel afirmă că are conștiința că ei nu vor mai vedea chipul său pământesc, tocmai ei, cei printre care el trecuse ca un herald vestind Împărăția (κηρύσσων τὴν βασιλείαν), aceeași pe care o vestise și Iisus (cf. 1, 3). Sfântul Pavel afirmă că este *“curat de sângele tuturor”*, o imagine biblico-iudaică prin care afirmă că nu este responsabil de moartea sângeroasă a celor care sunt exterminați pentru că nu s-au supus voinței divine³⁸². În context, *“sângele”* se referă la moartea veșnică, la lipsa mântuirii. Sfântul Pavel declară deci că nu este vinovat dacă vreun creștin a ajuns la negarea credinței și deci la pierzanie. În v. 27 ne oferă și motivul, reluând într-o formă diferită conținutul v. 20. Vestirea curajoasă și neobosită ca evanghelizator precum și apărarea mesajului proclamat în totalitate reiese și din următorul verset: *“nu m-am ferit (ὕπεστειλάμην) să vă vestesc (ἀναγγεῖλαι) toată voia lui Dumnezeu”* (v. 27).

³⁸² cf. J. DUPONT, „Il testamento pastorale...”, pp. 156-161.

E ușor de remarcat din aceste versete (vv. 20 și 27) cel puțin două lucruri: în primul rând insistența asupra terminologiei vestirii, cu diferitele ei variații (ἀναγγέλλειν, κηρύσσειν, διδάσκειν, διαμαρτύρησθαι), iar în al doilea rând repetarea aceleiași expresii: “*nu m-am ferit să vestesc Evanghelia*”.

Toate acestea fac parte din “*voia lui Dumnezeu*”, pe care Sfântul Pavel a propovăduit-o creștinilor din Efes fără să relativizeze nimic, fără temerea de a propune un mesaj creștin mai puțin atrăgător, mai puțin popular, sau oricum mai puțin provocator. Din întreg contextul, se pare că acesta este sensul expresiei: “*Nu m-am ferit să vă vestesc (ἀναγγεῖλαι) toată voia lui Dumnezeu (πᾶσαν τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ)*” (v. 27).

“*Voia lui Dumnezeu*”, în acest context, nu se referă la planul mântuitor al lui Dumnezeu, care, în mod evident, este inclus în vestirea Evangheliei, cât mai ales la expunerea riguroasă a “cerințelor” impuse de sfințenia lui Dumnezeu, celor pe care i-a chemat să fie “moștenitorii” “Împărăției” Sale. Este vorba deci de o “cateheză” și un riguros “program” de viață creștină, potrivit căruia Sfântul Pavel, timp de “*trei ani de zile noaptea și ziua*”, a încercat să-i îndrume pe credincioșii comunității din Efes. El declară că și-a făcut datoria în mod deplin față de comunitate, ca un bun străjer, potrivit descrierii profetului Iezechiel 33, 2-9 și 3, 17-21.

4.4. A patra secțiune: exortativă (vv. 28-31)

După ce este descris comportamentul și slujirea apostolică a Sfântului Pavel, grija și neliniștea pentru comunitatea creștină căreia Domnul i-a dat viață prin puterea Duhului Sfânt și mijlocirea martorului Său, Sfântul Luca prezintă avertismentele Apostolului în legătură cu rutina care poate amenința viața duhovnicească a Bisericii:

- să ia aminte la ei înșiși (la viața lor personală);
- dar și la misiunea lor de păstori ai comunității, misiune încredințată de Dumnezeu Însuși prin puterea Duhului Sfânt.

De notat sintetica descriere și definiție (nu exhaustivă) a “Bisericii”: o “*ekklesia*” (“comunitate”) întemeiată de Dumnezeu Însuși (în continuitate cu “*ekklesia*” lui Israel) și comparată cu o turmă în care prezbiterii aleși de Duhul Sfânt (prin consensul unanim al comunității, după rugăciunea de invocare a Duhului: cf. FA 1, 15-26; 6, 1-6; 13, 1-3; și 14), își exercită într-o formă colegială rolul de “păstori” și “supraveghetori – episcopi”.

Responsabilii fiecărei comunități sunt prezbiterii, pe care Apostolul i-a stabilit în fiecare Biserică (cf. FA 14, 23). Sfântul Pavel le recomandă să facă de gardă, să-și amintească

de amenințarea care apasă asupra lor³⁸³. Pe lângă luarea aminte la ei înșiși (v. 28) ei trebuie să vegheze, privegheze, să rămână treji (γρηγορεῖτε) ca păstori ai turmei (vv. 28.31).

Autorul folosește vocabularul pastoral: *turmă, a paște*, preluat din patrimoniul biblic (Ez 34), folosit apoi de autorii Noului Testament (cf. In 10; 1 Ptr 2, 25; 5, 4 etc.). Turma (ποίμνιον), care aparține lui Hristos Păstorul, este însăși Biserica (în FA 5, 11: comunitatea locală; în FA 9, 31: toate comunitățile), comunitatea celor credincioși, în continuitatea istorico-mântuitoare cu poporul sfânt ales de Dumnezeu (cf. FA 7, 38), ca adunare a lui Israel în deșert (ἐκκλησίᾳ ἐν τῇ ἐρήμῳ). Ea este “*Biserica lui Dumnezeu* (ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ)³⁸⁴”; cele două imagini ale Bisericii exprimă aceeași realitate. Comunitatea creștină aparține în mod particular lui Dumnezeu, Care, în loc de sacrificii de animale, ca în Vechiul Testament (cf. Exod 24, 1-8) “*a câștigat-o*” prin “*sângele*” propriului Fiu (cf. v. 28)³⁸⁵. Dumnezeu Tatăl a constituit Biserica Sa, noul popor al Său prin sângele propriului Său Fiu, Iisus Hristos.

Prezbiterii au fost “*puși de Duhul Sfânt ca episcopi* (ἐπισκόπους)” ca să “*supravegheze, păzească*” Biserica lui Dumnezeu³⁸⁶. Episcopul este deci cel care veghează asupra comunității, păzind rodul bun al propovăduirii, al învățaturii, adică patrimoniul tradiției doctrinare, de contaminări sau devieri.

Obligația lor de a priveghea se întemeiază pe “**trei motive**”: deoarece au fost instituți în slujirea lor de Duhul Sfânt; deoarece Biserica, pe care o conduc, este poporul lui Dumnezeu; deoarece Fiul lui Dumnezeu a câștigat-o, răscumpărându-o cu propriul sânge. Sfântul Pavel atrage atenția asupra responsabilității păstorilor nu atât față de oile care s-ar pierde, cât mai ales față de Persoanele Prea Sfintei Treimi³⁸⁷.

Îndemnul la priveghere și la responsabilitate este motivat de prevederea pericolului: învățătorii și călăuzele false, care vor amenința Biserica atât din interior, cât și din exterior. Pot fi identificați acești învățători falși? Majoritatea exegeților socotesc că este vorba de gnostici și de erorile propuse de doctrina gnostică³⁸⁸. Acești falși învățători căutau să-i abată pe credincioși de la învățătura sănătoasă a Tradiției bisericești, interpretându-o și

³⁸³ cf. J. DUPONT, „Il testamento pastorale...”, p. 169.

³⁸⁴ Despre această expresie, a se vedea J. DUPONT, „Il testamento pastorale...”, pp. 167-181.

³⁸⁵ cf. J. DUPONT, „Il testamento pastorale...”, pp. 203-205.

³⁸⁶ cf. C. BOTTINI, *Introduzione all'opera di Luca. Aspetti teologici* (Jerusalem, 1992), pp. 227-233.

³⁸⁷ cf. J. DUPONT, „Il testamento pastorale...”, p. 170.

³⁸⁸ cf. C. BOTTINI, „Introduzione all'opera di Luca...”, p. 229.

amestecându-o cu erori provenite din afară, introducând noutăți care divizau comunitățile creștine, devenind astfel eretici și fondatori de tradiții și școli sau secte religioase³⁸⁹.

Biserica din Efes îndeplinește un rol exemplar, deoarece falșii învățători din exteriorul sau din interiorul comunității constituie pericolul principal al tuturor comunităților din perioada post-apostolică³⁹⁰. Sfântul Luca este convins că adevărata credință a creștinului are nevoie de *temeinicie, siguranță, certitudine, fermitate (aspháleia)* (cf. Lc 1, 4) și că Biserica trebuie să se sprijine pe o temelie solidă; de aceea prin cuvântarea de la Milet, atribuită Sfântului Pavel, vrea să denunțe falsele învățături și pericolul care-l constituie acestea pentru Biserică.

Pentru a înțelege mai bine situația dificilă prin care treceau comunitățile creștine de la sfârșitul perioadei apostolice, trebuie să ținem seama de câteva elemente la care mă voi referi foarte sumar. Suntem într-o perioadă în care nu exista încă o unitate a Tradiției, ci o mulțime și o diversitate de tradiții, adesea la nivel oral, care ridicau probleme. O dată cu moartea Apostolilor, prezbiterii încă nu-și asumaseră rolul magisterial de mai târziu. Exista o mare nevoie de învățători pentru catehezele pre-baptismale sau pentru întărirea și edificarea în credință a comunităților întemeiate de Apostoli. Din păcate, tocmai din rândul acestor învățători au ieșit cei care propuneau învățături greșite, după cum reiese din 2 Tim 4, 3; 2 Ptr 2, 1; 2 In 7. Marele merit al Sfântului Luca este acela de a fi știut să distingă, printr-o clară viziune teologică, timpul apostolic, adică începutul Bisericii, și timpul post-apostolic, adică cel inaugurat o dată cu “*plecarea*” (v. 29) celor care au întemeiat comunitățile bisericești. Sfântul Luca nu se mulțumește numai să ia aminte la aceste dificultăți, ci propune și soluții pentru depășirea lor³⁹¹.

Biserica trebuie să se apere de pericolele externe și interne, ancorându-se temeinic în tradiția apostolică a slujitorilor instituți de cei care au fost martorii Cuvântului întrupat.

Pentru Sfântul Luca tradiția apostolică a fost încredințată de către Apostoli prezbiterilor “*pe care Duhul Sfânt i-a pus ca episcopi (ἐπισκόπους)*”, ca să “supravegheze și să păzească” și, în același timp să apere învățătura cea sănătoasă.

Termenii (ἐπισκόπος / πρεσβύτερος) nu sunt sinonimi. De fapt, în diferitele cărți și epoci ale Vechiului Testament termenul “bătrâni / prezbiteri” desemna persoane care exercitau un rol intermediar între popor și Dumnezeu, alcătuiau “consiliul de coroană” al comunității sau se aflau la conducerea diferitelor clanuri, sau exercitau roluri judiciare; în

³⁸⁹ cf. H. SCHÜRMANN, „Das Testament des Paulus...”, pp. 316-317.

³⁹⁰ cf. C. BOTTINI, „Introduzione all’opera di Luca...”, p. 230.

³⁹¹ cf. H. SCHÜRMANN, „Das Testament des Paulus...”, pp. 317-322.

lumea iudaică din vremea Mântuitorului erau scribii și capii comunităților locale (FA 4, 5-6). Potrivit cărții Faptele Apostolilor, în comunitatea creștină, organizată după modelul celei sinagogale, “bătrânii” sunt asociați Sfântului Iacob (cf. FA 11, 18) și Apostolilor (FA 15, 6) fiind instituiți de aceștia în funcția lor (FA 14, 23). Din Epistolele Pastorale ale Noului Testament rezultă că ei dețineau în mod colegial responsabilitatea comunității creștine, predicau și învățau în ea (1 Tim 5, 17) și confereau diferite daruri legate de “punerea mâinilor” (1 Tim 4, 14; FA 9, 12.17; 28, 8; 1, 5; 6, 6; 13, 3)³⁹².

Termenul “episcop / supraveghetor sau inspector” e dependent de mediul elenistic, unde desemna delegații care tutelau oficiile publice și inspectoratele religioase, obligații pe care le exercitau cu autoritate și responsabilitate personală³⁹³.

În Noul Testament, nici termenul *presbyteros* și nici cel de *episkopos* nu dobândiseră însemnătatea pe care limbajul bisericesc contemporan li-l recunoaște. Funcția pe care acești termeni o desemna a fost la început fluidă, ne-fiind bine configurat rolul lor pe care ar fi trebuit să-l îndeplinească. Sfântul Pavel asumă și folosește termenul *episkopos* / episcop potrivit dublei sale valențe etimologice, în baza căreia înseamnă cel care “veghează”, dar și cel care “păzește, protejează”.

În limbajul Noului Testament, termenii *presbyteros* / *episkopos* deși nu sunt sinonimi de cele mai multe ori, se referă la aceeași persoană. Pe lângă faptul că Sfântul Pavel convoacă la Milet “bătrânii / presbiterii” din Efes (v. 17) și se adresează lor considerându-i “episcopi” (v. 28), este firesc ca dintre “bătrâni / presbiteri” să fie aleasă persoana căreia să i se încredințeze un rol foarte important în cadrul comunității creștine. Primind o astfel de “îndatorire / ἐπισκοπή”, bătrânul devine “*episkopos* / episcop”. Așadar, aceeași slujitori bisericești sunt numiți și preoți și episcopi. Sfântul Pavel a folosit termenul de episcop în înțelesul de slujitor în cea mai înaltă treaptă a ierarhiei³⁹⁴.

Numai în perioada posterioară Noului Testament cei doi termeni au dobândit actuala însemnătate specifică.

Ei erau “instituiți, așezați” (τίθημι) într-o slujire bisericească specifică. Forța verbului este întărită de subiectul însuși care este Duhul Sfânt. El este Cel Care-i instituie episcopi în sânul comunității creștine. Nu este vorba de o impunere ierarhică sau funcțională a unui rol, ci de un fapt harismatic; este darul Duhului Sfânt și nu o alegere în baza unor simpatii sau a recomandărilor reciproce.

³⁹² Vezi și Iustin MOISESCU, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică* (Craiova, 1955), p. 44.

³⁹³ cf. M. MASINI, *Atti degli Apostoli. Una guida alla lettura* (Bologna, 2001), p. 246.

³⁹⁴ cf. Iustin MOISESCU, „Ierarhia bisericească...”, p. 39.

4.5. A cincea secțiune: le încredințează cuvântul lui Dumnezeu; Sfântul Pavel, model de dezinteresare materială și binefacere (vv. 32-35)

Pe lângă diferitele forme ale vestirii și catehezei pe care Apostolul le putea folosi pentru a-i lumina și stimula pe creștini, reiese în mod evident centralitatea “*cuvântului lui Dumnezeu*”. Cuvântul lui Dumnezeu este prezentat ca fiind o putere personificată, lucrătoare prin ea însăși. Aceasta reiese din afirmația solemnă și mișcătoare a Apostolului în momentul despărțirii: “*Și acum vă încredințez (παράτίθεμαι) lui Dumnezeu și cuvântului harului Său (τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ) cel care are puterea să vă zidească (τῷ δυναμένῳ οἰκοδομῆσαι) și să vă dea moștenire între toți cei sfințiți*” (v. 32).

Sfântul Pavel îi încredințează pe prezbiteri lui Dumnezeu și cuvântului harului Său, adică Evangheliei, care nu conține numai mesajul de vestit, ci comunică și harul mântuirii. De notat că Sfântul Pavel nu încredințează cuvântul prezbiterilor, după cum ne-am fi așteptat, față de cei care au primit îndatorirea de a-l proclama, ci, dimpotrivă, prezbiterii sunt încredințați puterii mântuitoare a cuvântului³⁹⁵. În cuvântul harului primit de credincios și trăit, Dumnezeu însuși lucrează: această gândire este prezentă în tradiția biblică și creștină.

Cea de a doua parte precizează puterea cuvântului; ea are puterea de a “*zidi*”, de a edifica comunitatea creștină. Această dimensiune comunitară a cuvântului este prezentă și în FA 9, 31, iar din versetul de față reiese că acest cuvânt al lui Dumnezeu are puterea de a zidi unitatea comunității.

De altfel cuvântul Evangheliei și Euharistia au puterea de a da moștenire între cei sfinți. Tema moștenirii, foarte vie și prezentă în Scriptură, se referă la Țara Făgăduită, iar în Noul Testament la Împărăția lui Dumnezeu, la viața veșnică și deci la fericirea lumii viitoare, făgăduită celor aleși.

Cuvântul are, pe de o parte, puterea de a-i întări pe creștini în credință, de a-i face să crească în sfințenie, iar, pe de alta, posedă puterea de a-i converti pe cei care nu sunt creștini, asigurându-le deci, și lor, acea moștenire pe care alți creștini o posedă deja.

Una din caracteristicile esențiale ale slujirii apostolice este, pentru Sfântul Pavel, sfințenia vieții, adică un comportament ireproșabil și o absolută transparență a intențiilor. Apostolul amintește dezinteresul total cu care a slujit. Gratuitatea absolută pe care Sfântul Pavel o prezintă ca pe o “metodă” personală a vestirii Evangheliei este dezvoltată în trei momente.

³⁹⁵ cf. Ph. BOSSUYT, J. RADERMAKERS, „Lettura pastorale ...”, p. 580.

Primul este reprezentat de declarația solemnă a dezinteresului său total ca semn al autenticității apostolatului său: *“Argint sau aur sau haină n-am poftit de la nimeni”*. El nu a exploatat slujirea sa în propriul său avantaj material. Sfântul Luca are în minte abuzurile care fuseseră introduse în Biserica din perioada sa, abuzuri amintite și în 1 Tim 3, 3; Tit 1, 7.11; 2 Tim 3, 2.6; 1 Ptr 5, 2. Sfântul Pavel însuși, în epistolele sale, a trebuit de multe ori să se apere de astfel de acuze.

Al doilea motiv care caracterizează dezinteresul slujirii Sfântului Pavel este cel al muncii cu propriile mâini (FA 20, 34). Sfântul Luca cunoaște din tradiție (FA 18, 3; 2 Tes 3, 8) că Apostolul Pavel exercita o muncă manuală chiar și în timpul activității sale misionare. Sfântul Luca prezintă o imagine ideală, care depășește realitatea istorică, și pe care el o propune ca model comportamental prezbiterilor. Munca sa nu i-a permis totdeauna să facă față necesităților (2 Cor 11, 9) și cu atât mai puțin celor ale colaboratorilor săi.

Sfântul Luca cere slujitorilor să se ostenească să lucreze nu numai pentru ca să evite să trăiască pe cheltuielile comunității, ci să lucreze ca să-i ajute și pe alții. Principiului muncii pentru câștigarea pâinii, el îi adaugă și motivul iubirii pentru aproapele.

În acest punct, Sfântul Pavel dezvoltă și mai mult această idee; suntem astfel la cel de al treilea moment, cel al muncii ca instrument pentru ajutorarea celor slabi. *“Pe toate vi le-am arătat, cum că astfel ostenindu-vă trebuie să-i ajutați pe cei slabi (τῶν ἀσθενούντων)”* (FA 20, 35). Cei slabi sunt toți cei care au nevoi materiale dar și spirituale, cei bolnavi, săraci, marginalizați, pe care prezbiterii trebuie să-i ajute după exemplul Sfântului Pavel, ca și ei, la rândul lor, să devină exemple de comportament creștin.

Sfântul Luca încheie cuvântarea cu un *agrafon*³⁹⁶: *“Mai fericit (μακάριόν) este a da decât a lua”*. Cu această frază redactorul sintetizează învățătura socială a lui Iisus. Sfântul Luca încheie deci cuvântarea cu un cuvânt al lui Iisus, insinuând astfel că învățătura Sfântului Pavel se sprijină, în ultimă instanță, pe autoritatea lui Iisus Însuși.

4.6. Concluzie: rugăciunea, plânsul, îmbrățișările și despărțirea (vv. 36-38)

Cadrul narativ din încheierea cuvântării de la Milet descrie o emoționată scenă de bună-rămas, cu motive care aparțin genului literar testamentar. Precum Iisus în cuvântarea de adio, potrivit tradiției iohanine (In 17), la fel și Sfântul Pavel, după încheierea cuvântării, înalță o rugăciune finală către Dumnezeu, ceea ce conferă scenei o dimensiune liturgică. Sfântul Luca descrie apoi, prin trei expresii, afecțiunea lor: plânsul pentru plecarea sa, îmbrățișarea și sărutarea și mai ales durerea deoarece, după cum profetizase el însuși, ei nu-l vor mai vedea.

³⁹⁶ cf. R. F. O'TOOLE, „What Role Does Jesus' Saying...”, p. 329.

5. Evaluarea globală a cuvântării

Sfântul Luca a așezat cuvântarea-testament a Sfântului Pavel nu chiar la sfârșitul cărții sale, ci în articularea narațiunii sale, în momentul în care încheie prezentarea perioadei de întemeiere a Bisericii. În cartea Faptelor nu se mai istorisește nici o altă întemeiere de Biserică. Este inaugurată astfel perioada în care Biserica este încredințată episcopilor și prezbiterilor. Testamentul Sfântului Pavel constituie exemplul propus celor care își împlinesc slujirea lor în cadrul Bisericii, dar și punctul de întâlnire dintre trecutul și viitorul Bisericii și, mai ales fiindcă este un model care, a fost realizat în trecut, se oferă ca propunere ideală pentru viitorul Bisericii. Căile de străbătut în viitor de Biserică sunt totdeauna aceleași pe care Sfântul Pavel și Apostolii le-au parcurs. De aceea, istoria narată de cartea Faptelor se oferă Bisericii *ca memorie și ca profeție*. Sau, mai bine spus ca o memorie care este profeție³⁹⁷.

Citând în încheierea cuvântării sale un *agrafon* al lui Iisus, Sfântul Pavel reafirmă **două învățături** esențiale, tipice vestirii sale evanghelice.

Prima se referă la “întâietatea” absolută a “cuvântului”, care trebuie să fie anunțat cu orice preț, “*în public și în privat*”, “*noaptea și ziua*”, “*printre lacrimi*” și “*încercări*” care, cu siguranță, nu vor lipsi. O astfel de “întâietate” nu este cronologică, ci mântuitoare: numai acel cuvânt mântuiește și introduce în Împărăție, prin puterea pe care Dumnezeu i-a conferit-o. De aceea, cuvântul este în primul rând dar de oferit celorlalți.

A doua, apoi, este legată de prima și constă în faptul că un astfel de cuvânt “*amintit*” totdeauna devine lucrător în acțiuni de iubire “gratuită”, care, spre pildă, l-a determinat pe Sfântul Pavel să “*lucreze*” mai mult decât era nevoie pentru a veni în ajutorul celor slabi.

Astfel, este evident că vestirea Evangheliei este “totală”, și nu va putea să nu fie convingătoare, dacă nu chiar contagioasă, după cum o demonstrează exemplul Sfântului Pavel³⁹⁸. Și la acest exemplu trebuie să se refere în mod constant orice propovăduitor al Evangheliei.

În intenția Sfântului Luca, cuvântarea din Milet conține de fapt și o învățătură decisivă pentru cei care îndeplinesc o slujire în perioada postapostolică, și care sunt angajați în vestirea Evangheliei. Sfântul Luca îl prezintă prin această cuvântare pe Apostolul Pavel ca pe un model al slujirii și evidențiază un *ethos* într-adevăr exigent pentru slujirea prezbiterilor în comunitate. Este deci puternic subliniată responsabilitatea *personală* a celor care desfășoară o

³⁹⁷ cf. M. MASINI, „Atti degli Apostoli...”, p. 253.

³⁹⁸ cf. S. CIPRIANI, „Missione...”, p. 232.

astfel de slujire dumnezeiască, pe care nu le-o poate lua decât Cel care Le-a dat-o și care totuși are nevoie de susținere din partea comunității³⁹⁹.

³⁹⁹ *cf.* R. PESCH, „Atti ...”, p. 785.

XI. CUVÂNTAREA SFÂNTULUI PAVEL ÎN FAȚA REGELUI AGRIPA ȘI A PROCURATORULUI FESTUS (FA 26, 1-23)

1. Caracterul apologetic și structura de mărturie a cuvântării

Cuvântarea Sfântului Pavel ținută în fața regelui Agripa al II-lea, a soției sale Berenice și a altor persoane din anturajul lor, este una dintre cele mai rafinate și bine elaborate cuvântări din cartea Faptele Apostolilor. Ea este o cuvântare de apărare, apologetică (*apologhía*), iar spre finalul ei devine o cuvântare misionară (vv. 23.28), deoarece Sfântul Pavel îl vestește pe Iisus ca Cel Care a fost făgăduit de Moise și Profeții din vechime. De fapt, este vorba de o compoziție lucană, în care este repetat episodul „convertirii” sau mai bine zis al revelației Mântuitorului Hristos Înviat și vocației Sfântului Pavel (cf. FA 9, 1-30), prezentat încă o dată sub forma unei cuvântări, ca și în FA 22, 3-21. Este cea de a cincea cuvântare apologetică ținută de Sfântul Pavel, potrivit cărții Faptele Apostolilor, și este rostită în fața unui rege irodian și a unui procurator roman. Cele cinci cuvântări apologetice relatate de Sfântul Luca sunt următoarele:

- FA 21, 37-40; FA 22, 1-21: înaintea poporului iudeu;
- FA 23, 1-11: înaintea Sinedriului;
- FA 24, 10-21: înaintea lui Felix;
- FA 25, 8-12: înaintea lui Festus;
- FA 26, 1-23: înaintea regelui Agripa II.

Sfântul Luca îl descrie pe Sfântul Pavel îndeplinindu-și mandatul încredințat de Mântuitorul Hristos Înviat, „*de a fi vas ales*”, instrumentul destinat să „*poarte numele Meu înaintea neamurilor și a regilor și a fiilor lui Israel*” (FA 9, 15). El a dat mărturie înaintea „păgânilor” în prima, a doua și a treia călătorie misionară; a propovăduit cuvântul Evangheliei „fiilor lui Israel”, adesea în sinagogile lor (cf. FA 13, 5.14-47; 14, 1; 17, 1.10.17; 18, 4.19; 19, 8; 26, 3), și acum înaintea „regilor” (FA 25, 23 – 26, 22).

Sfântul Pavel rostește această ultimă mare cuvântare, ea fiind și cea de a treia în care este relatat momentul vocației sale de lângă Damasc, în urma revelației Mântuitorului Hristos

Înviat. Apologia din FA 26 încheie întreaga fază procesuală și constituie, după cum afirmă R. F. O'Toole, *climax-ul autoapărării Sfântului Pavel*⁴⁰⁰.

Autorul însuși definește cuvântarea ca fiind o apologie, o cuvântare de apărare (cf. vv. 1.2.24). În realitate, prin importanța sa, cuvântarea depășește contextul strict judiciar și nu poate fi înțeleasă plecând numai de la situația istorică a unui proces, ci și din perspectiva diferitelor nivele intenționale (nativ, apologetic, teologic, tipologic, spiritual) ale Sfântului Luca.

Mărturia Sfântului Pavel, al cărei conținut este foarte asemănător cu cel al cuvântării pe care o rostise înaintea poporului iudeu din Ierusalim în timp ce era condus afară din templu (FA 22, 3-21)⁴⁰¹, urmează din nou schema clasică a apologiei (*peri seautou legein*: v. 1; *apologeisthai*: v. 2; *autou apologoumenou*: v. 24). Situația totuși este diferită de cea din FA cap. 22, unde trebuia să facă față unei mulțimi ostile, dar și de cea din FA cap. 24, unde Felix era investit cu funcția de judecător (FA 24, 10). În cuvântarea din FA 26 se depășește mediul judiciar. Genul este mai de grabă cel deliberativ și introduce un mod nou de cuvântare, anunțat de Mântuitorul Însuși în Lc 21: „*să nu gândiți de mai înainte ce veți răspunde (apologēthēnai), căci Eu vă voi da gură și înțelepciune, căreia nu-i vor putea sta împotrivă, nici să-i răspundă toți potrivnicii voștri*” (Lc 21, 14-15). După cum a demonstrat Profesorul O'Toole, în teza sa de doctorat, pentru Sfântul Luca cuvântarea din FA 26 constituie în același timp o apologie, o dovadă și o mărturie⁴⁰². Este vorba de abilitarea Sfântului Pavel în rolul său de martor.

Compoziția cuvântării este, fără îndoială, lucană. Autorul reia tradiția, la care se referă și în FA cap. 9, despre arătarea Mântuitorului Hristos Înviat lui Saul, însă cu evidente variații și modificări datorate *climax-ului* nativ, contextului și argumentării.

Structura unității literare este diferit interpretată, în funcție de importanța pe care fiecare exeget o acordă conținutului, elementelor formale sau structurării textului în baza regulilor retorice.

La începutul cuvântării sale, Sfântul Pavel nu spune, în mod explicit, că va demonstra cum credința sa în Iisus din Nazaret nu a știrbit cu nimic puritatea credinței sale ebraice. El vrea să se apere, dezvinovățească (*apologeomai*) de acuzele pe care i le aduceau evreii. Ca și în cuvântarea din FA 22, Sfântul Pavel își povestește viața („*viețuirea mea din tinerețe...*”:

⁴⁰⁰ cf. R. F. O'TOOLE, *Acts 26. The Christological Climax of Paul's Defense (Ac 22:1 – 26:32)* în (AnBib 78; Rome, 1978).

⁴⁰¹ cf. R. F. O'TOOLE, „Acts 26. The Christological Climax...”, pp. 20-22.

⁴⁰² cf. R. F. O'TOOLE, „Acts 26. The Christological Climax...”, p. 33.

FA 26, 4), o viață pe care el o împarte în trei perioade; *înainte, în timpul și după* întâlnirea cu Mântuitorul Hristos Înviat⁴⁰³:

Exordiu (vv. 2- 3):

I. vv. 4-11; *înainte de întâlnirea cu Hristos: fidelitatea totală a fariseului Saul față de iudaism;*

II. vv. 12-18; *întâlnirea cu Hristos și chemarea lui Saul;*

III. vv. 19-23; *după întâlnirea cu Hristos: fidelitatea continuă față de porunca Domnului Înviat.*

J.- N. Aletti a scos în evidență logica raționamentului lucan: să arate incoerența în care cad acuzatorii care-l învinuiesc pe Sfântul Pavel. Dacă învierea morților constituie nădejdea constantă a lui Israel, de ce-l persecută pe Apostol, de vreme ce el mărturisește că Dumnezeu înviază pe cei morți?

După aceea, zelul de prigonitor, pe care Sfântul Pavel însuși l-a demonstrat împotriva „*numelui lui Iisus Nazarineanul*” (v. 9), subliniază cu câtă determinare fariseul Saul L-a respins pe Iisus Însuși. Evenimentul din apropierea Damascului i-a schimbat viața și este deci dovada clară a Învierii lui Iisus Hristos. Dacă Sfântul Pavel Îl propovăduiește acum pe Cel pe Care L-a respins mai întâi, acest fapt se datorează unui mandat încredințat de Mântuitorul Hristos Înviat; cum ar fi putut Sfântul Pavel să-L întâlnească pe Mântuitorul Hristos Înviat și să nu vestească mai apoi că nădejdea lui Israel în Înviere se realizase prin El? Propovăduirea Sfântului Pavel este deci un act de ascultare și supunere față de Mântuitorul Hristos Înviat, dar și față de credința sa ebraică⁴⁰⁴. *Apologia sa este, în același timp, o mărturie și o propovăduire a Evangheliei.*

Potrivit lui J. Fitzmyer, Sfântul Luca accentuează în această cuvântare *rolul Sfântului Pavel ca „profet”*, în contrast cu capitolul 9, în care evidențiază rolul Sfântului Pavel „*ca vas (instrument) ales*” și cu capitolul 22 (Sfântul Pavel ca martor). Accentul este pus pe aluziile la profeții veterotestamentari, în vv. 16-18 (la Iez 2, 1-6; Ier 1, 8; Is 35, 5; 42, 7; 61, 1) și conțin referiri la Moise și la alți profeți pentru a sprijini mesajul său (26, 22); în v. 27, Sfântul Pavel îl va întreba pe Agripa dacă crede în profeți.

⁴⁰³ cf. J.-N. ALETTI, “Il Racconto come Teologia...”, p. 120. O altă împărțire a cuvântării a fost propusă de O’Toole, care descoperă, în cadrul cuvântării, doi pilastri laterali ai unui diptic narativ care corespund unuia altuia: A – viața Sfântului Pavel ca fariseu (vv. 4-5); B – învierea ca nădejde a părinților (vv. 6-8); A’ – experiența vieții Sfântului Pavel (vv. 9-21); B’ – Hristos a împlinit ceea ce Moise și Profeții au spus (vv. 22-23). Din această structură reiese corespondența B și B’ și deci dintre vv. 6-8 și vv. 22-23; cf. R. F. O’TOOLE, „Acts 26. The Christological Climax...”, pp. 30-35.

⁴⁰⁴ cf. J.-N. ALETTI, “Il Racconto come Teologia...”, pp. 121-122.

Chiar dacă este vorba de o cuvântare care are drept scop dezvinovățirea Sfântului Pavel, obiectivul său nemărturisit totuși îl constituie apărarea creștinismului, care acum este pus în relație cu iudaismul. De fapt, această cuvântare a Sfântului Pavel, împreună cu reacția pe care a provocat-o (vv. 24-32), constituie punctul culminant al hristologiei cărții Faptele Apostolilor, deoarece prin intermediul ei Sfântul Luca îl face pe Sfântul Pavel să exprime rolul pe care îl are pentru creștin credința într-un Mesia Care suferă. În acest fel, Sfântul Pavel este „profet”, purtătorul de cuvânt al lui Dumnezeu⁴⁰⁵.

2. Textul cuvântării și structura sa

Exordiu (vv. 2-3)

Agripa a zis către Pavel:

Îți este îngăduit să vorbești pentru tine.

Atunci Pavel, întinzând mâna, se apără: (v. 1)

*Mă socotesc fericit, o, rege Agripa, că astăzi,
înaintea ta,*

*pot să mă apăr de toate câte mă învinuiesc
iudeii; (v. 2)*

Mai ales pentru că tu cunoști toate obiceiurile și neînțelegerile iudeilor.

De aceea te rog să mă ascuți cu îngăduință. (v. 3)

Viața lui Saul înainte de întâlnirea cu Hristos (vv. 4-11)

Viețuirea mea din tinerețe,

*cum a fost ea de la început în poporul meu și în Ierusalim,
o știu toți iudeii. (v. 4)*

*Dacă vor să dea mărturie,
ei știu despre mine, de mult,
că am trăit ca fariseu,*

în tagma cea mai riguroasă a religiei noastre. (v. 5)

Și acum stau la judecată

pentru nădejdea făgăduinței făcute de Dumnezeu către părinții noștri, (v. 6)

*Și la care cele douăsprezece seminții ale noastre,
slujind lui Dumnezeu fără încetare, zi și noapte,
nădăjduiesc să ajungă.*

Pentru nădejdea aceasta, o, rege Agripa, sunt pârât de iudei. (v. 7)

De ce se socotește la voi lucru de necrezut că Dumnezeu înviază pe cei morți? (v. 8)

Eu unul am socotit, în sinea mea,

că față de numele lui Iisus Nazarineanul trebuia să fac multe împotrivă; (v. 9)

Ceea ce am și făcut în Ierusalim,

*și pe mulți dintre sfinți i-am închis în temnițe
cu puterea pe care o luasem de la arhierei.*

Iar când erau dați la moarte,

mi-am dat și eu încuviințarea. (v. 10)

Și îi pedepseam adesea prin toate sinagogle și-i sileam să hulească și,

⁴⁰⁵ cf. J. A. FITZMYER, „Gli Atti...”, pp. 801-802.

*mult înfuriindu-mă împotriva lor,
îi urmăream până și prin cetățile de din afară; (v. 11)*

Întâlnirea cu Hristos și chemarea lui Saul (vv. 12-18)

*Și în felul acesta,
mergând și la Damasc, cu putere și cu însărcinare de la arhierei, (v. 12)
Am văzut, o, rege,
la amiază, în calea mea, o lumină din cer, mai puternică decât strălucirea soarelui,
strălucind împrejurul meu
și a celor ce mergeau împreună cu mine. (v. 13)
Și noi toți căzând la pământ,
eu am auzit un glas care-mi zicea în limba evreiască:
Saule, Saule, de ce Mă prigonești?
Greu îți este să lovești în țepușă cu piciorul. (v. 14)
Iar eu am zis:
Cine ești, Doamne?
Iar Domnul a zis:
Eu sunt Iisus, pe Care tu Îl prigonești. (v. 15)
Dar, scoală-te
și stai pe picioarele tale.
Căci spre aceasta M-am arătat ție:
ca să te rânduiesc slujitor și martor,
și al celor ce ai văzut,
și al celor întru care Mă voi arăta ție. (v. 16)
Alegându-te pe tine din popor și din neamurile la care te trimit, (v. 17)
Să le deschizi ochii,
ca să se întoarcă de la întuneric la lumină
și de la stăpânirea lui satana la Dumnezeu,
ca să ia iertarea păcatelor și parte cu cei ce s-au sfințit, prin credința în Mine. (v. 18)*

După întâlnirea cu Hristos: fidelitatea continuă față de porunca Domnului Înviat (vv. 19-23)

*Drept aceea, rege Agripa, n-am fost neascultător cereștii arătări; (v. 19)
Ci mai întâi celor din Damasc și din Ierusalim,
și din toată țara Iudeii, și neamurilor le-am vestit să se pocăiască și să se întoarcă la
Dumnezeu,
făcând lucruri vrednice de pocăință. (v. 20)
Pentru acestea, iudeii,
prinzându-mă în templu,
înceau să mă ucidă. (v. 21)
Dobândind deci ajutorul de la Dumnezeu,
am stat până în ziua aceasta,
mărturisind la mic și la mare,
fără să spun nimic decât ceea ce și prorocii și Moise au spus
că va să fie: (v. 22)
Că Hristos avea să pătimească
și să fie cel dintâi înviat din morți
și să vestească lumină și poporului și neamurilor. (v. 23)*

Intervenția lui Festus: „Ești nebun!” (vv. 24-26)

*Și acestea grăind el, întru apărarea sa,
i-a zis Festus cu glas mare:
Pavele, ești nebun!
Învățătura ta cea multă te duce la nebunie. (v. 24)
Iar Pavel a zis:
Nu sunt nebun,
prea puternice Festus,
ci grăiesc cuvintele adevărului și ale înțelepciunii. (v. 25)
Regele știe despre acestea,
și în fața lui vorbesc fără sfială,
fiind încredințat că nimic nu i-a rămas ascuns,
pentru că aceasta nu s-a întâmplat, într-un ungher. (v. 26)*

Interpelarea regelui Agripa de către Sfântul Pavel (vv. 27-29)

*Crezi tu, rege Agripa, în proroci?
Știu că crezi. (v. 27)
Iar Agripa a zis către Pavel:
Cu puțin de nu mă îndupleci să mă fac și eu creștin! (v. 28)
Iar Pavel a zis:
Ori cu puțin, ori cu mult, eu m-aș ruga lui Dumnezeu
ca nu numai tu, ci și toți care mă ascultă astăzi
să fie așa cum sunt și eu,
afară de aceste lanțuri. (v. 29)*

Concluzia cercetării: Sfântul Pavel – recunoscut nevinovat (vv. 30-32)

*Și s-a ridicat și regele și guvernatorul
și Berenice și cei care ședeau împreună cu ei, (v. 30)
Și plecând,
vorbeau unii cu alții zicând:
Omul acesta n-a făcut nimic vrednic de moarte sau de lanțuri. (v. 31)
Iar Agripa a zis lui Festus:
Acest om putea să fie lăsat liber,
dacă n-ar fi cerut să fie judecat de Cezarul. (v. 32)*

3. Analiza exegetică a mesajului**3. 1. Exordiu (vv. 2-3)**

Sfântul Pavel își începe cuvântul printr-un exordiu (vv. 2-3), care este un model al genului, deoarece indică pe scurt dificultatea întâmpinată, adică acuzațiile aduse de către iudei împotriva sa, însă fără să precizeze care sunt acestea, (περὶ πάντων ὧν ἐγκαλοῦμαι ὑπὸ Ἰουδαίων), cu intenția de a le răspunde și de a-și demonstra propria nevinovăție.

Printr-o *captatio benevolentiae*, mulțumește auditoriului său, recunoscându-i regelui Agripa competența sa în materie de iudaism. Sfântul Pavel îl elogiază pe regele Agripa ca pe un excelent cunoscător al obiceiurilor iudaice (= al legii) și al problemelor controversate

printre ei, iar posibilitatea de a se apăra „astăzi” în fața lui este pentru Apostol un moment fericit.

Acuzele formulate de către iudei la adresa Sfântului Pavel sunt menționate în mod explicit de către Sfântul Luca în FA 21, 28 și FA 24, 5-6: *„Acesta este omul care învață pe toți pretutindeni, împotriva poporului și a Legii și a locului acestuia; încă și elini a adus în templu și a spurcat acest loc sfânt”* (21, 8); *„Căci am aflat pe omul acesta ca o ciumă și urzitor de răzvrătiri printre toți iudeii din lume, fiind căpetenia eresului nazarinilor, care a încercat să pângărească și templul și pe care l-am prins și am voit să-l judecăm după legea noastră”* (24, 5-6).

În primul caz, iudeii din provincia Asiei îl acuzau pe Sfântul Pavel înaintea poporului lui Israel de *„a învăța împotriva poporului și a Legii și a templului”* și aceasta *„în fața tuturor și pretutindeni”*. Acuzația cea mai cunoscută era aceea de a fi profanat templul din Ierusalim prin introducerea în el a grecilor păgâni. În al doilea caz, retorul Tertul, în numele unei delegații din partea Sinedriului, îl acuza pe Sfântul Pavel în fața procuratorului Felix că este un urzitor de răzvrătiri printre iudeii din diaspora și că este conducătorul eresului Nazarinilor (*hairéseis tōn Nazoraioi* – *hairéseis* = alegere, părere diferită, orientare de gândire, școală, curent religios-spiritual; cf. FA 24, 5.14; cf. și FA 26, 5; 28, 22), și, în sfârșit, de a fi încercat să profaneze templul. Este clar că acuzele sunt formulate în funcție de auditoriu. În fața iudeilor, Sfântul Pavel este prezentat ca fiind un dușman al iudaismului; în fața autorităților romane ca fiind un incitator politic. El încalcă deci atât legea iudaică, cât și legislația romană.

Sfântul Luca a lăsat să se înțeleagă din expunerile precedente că toate aceste acuzații sunt neîntemeiate. El știe că Sfântul Pavel nu a profanat templul (cf. FA 21, 26) și nu a introdus pe greci în templu (cf. FA 21, 29). Luca îl prezintă pe Sfântul Pavel în timpul procesului ca pe unul care ia apărarea Legii iudaice (cf. FA 23, 3.5), a ordinii (cf. FA 21, 40; 24, 26), a dreptului roman (cf. FA 22, 25; 25, 10 ș.u.). De aceea, el consemnează afirmațiile Sfântului Pavel, care respinge în mod categoric toate acuzele aduse de iudei: *„n-am greșit cu nimic, nici față de Legea iudeilor, nici față de templu, nici față de Cezar”* (FA 25, 8). Acuzațiile iudeilor însă nu se opreau aici; ei îl învinuiau și că desfășoară misiuni printre iudeii din diaspora; Sfântul Luca este la curent cu realitatea aceasta și îi avizează pe cititorii săi cum stau într-adevăr lucrurile și care este motivul acțiunilor judecătorești din Filipi (cf. FA 16, 19-24.35-39), din Tesalonic (cf. FA 17, 5-9) și din Corint (FA 18, 12-17). Toate acuzațiile sunt false și neîntemeiate. Ele au scopul de a-l discredita pe Apostol și întreaga sa activitate misionară care era interpretată uneori de păgâni ca fiind propagandă iudaică de obiceiuri

neîngăduite romanilor (cf. FA 16, 20-21), iar de iudei ca fiind propovăduirea unui mesianism politic (cf. FA 17, 7) și a unei credințe potrivnice lor (cf. FA 18, 13).

Acuzele acestea neîntemeiate demonstrează că pâ râșii săi nu reușesc să-l incrimineze pe Sfântul Pavel, dar nici nu au măcar capacitatea de a evalua activitatea sa misionară.

3.2. Viața lui Saul înainte de întâlnirea cu Hristos (vv. 4-11)

Prima parte a descrierii vieții sale (vv. 4-11) se împarte la rândul ei în două (vv. 4-8 și vv. 9-11). Sfântul Pavel începe prin a aminti celor prezenți fidelitatea sa exemplară atât față de practicile iudaice și de credința care le motiva, cât și prin apartenența sa la curentul politico-religios cel mai riguros al fariseilor, subliniind că această fidelitate și rigoare l-a determinat și l-a împins din exces de zel să-i persecute pe cei care credeau în Iisus din Nazaret (cf. vv. 9-11).

Într-o succintă prezentare a „*modului său de viață*”, de când a devenit un *barmizwa* (un fiu al preceptului) și și-a asumat obligativitatea respectării legii, el a trăit în mijlocul poporului său și în centrul său religios, Ierusalimul, după cum știu toți iudeii. Mai mult, fără să-i ofere lui Agripa o descriere detaliată, el subliniază că „*toți iudeii cunosc*” și dacă ei doresc, pot să mărturisească că el a trăit ca fariseu (cf. FA 22, 3) în conformitate cu școala cea mai riguroasă a „*religiei*” iudaice. Expresiile τὴν βίωσιν μου... și ὅτι... ἔζησα φαρισαῖος corespund, iar accentul cade pe calitatea lui de „*fariseu*”⁴⁰⁶. În celelalte cuvântări apologetice Sfântul Pavel afirmase că el este „*iudeu*” (FA 22, 3), „*fariseu, fiu de farisei*” (FA 23, 6), „*educat la școala lui Gamaliel*” (FA 22, 3). Acum, însă, toate aceste afirmații sunt întărite de Apostol prin menționarea că „*din tinerețe, de la început*”, pentru a indica perioada destul de lungă a apartenenței sale la iudaism. El semnalează faptul că „*a crescut în această cetate*” (cf. FA 22, 3), a fost educat în centrul religios și spiritual al iudaismului ortodox, Ierusalimul. Pentru a reafirma ortodoxia sa iudaică, Sfântul Pavel susține că s-a format potrivit „*celor mai meticuloase norme ale legii părintești*” (cf. FA 22, 3) și „*L-a adorat pe Dumnezeu potrivit căii pe care ei o numesc hairéseis*” (FA 24, 14). Acum el numește această *hairéseis* ca fiind cea mai meticuloasă, precisă, riguroasă a religiei noastre (κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας)⁴⁰⁷. Reiese din această accentuare progresivă a formației sale că Sfântul Luca vrea să-l prezinte pe Sfântul Pavel ca pe un reprezentant de marcă și calificat al iudaismului ortodox⁴⁰⁸.

⁴⁰⁶ cf. A. BARBI, „Il paolinismo degli Atti”, în *RivB* 34 (1986), p. 501.

⁴⁰⁷ cf. R. F. O'TOOLE, „Acts 26. The Christological Climax...”, pp. 43-44.

⁴⁰⁸ cf. A. BARBI, „Il paolinismo...”, p. 501.

Versetele 6-8 sunt introduse de *kai nyn* („și acum”) pentru a arăta că Sfântul Pavel trece imediat la motivul pentru care se află judecat (cf. FA 23, 6; 24, 15); de data aceasta precizează din ce cauză: „pentru nădejdea făgăduinței făcute de Dumnezeu către părinții noștri” (cf. FA 2, 39; 13, 23.32). Din cauza acestei nădejdi, îi spune regelui, este „învinuit de către iudei” (v. 2), care totuși ca popor, format din cele douăsprezece triburi, așteaptă cu neliniște împlinirea făgăduinței, slujindu-L pe Dumnezeu (cf. FA 24, 14; 27, 13), neîncetat (cf. FA 12, 5), „noaptea și ziua” (cf. Lc 2, 37; FA 20, 31).

Trebuie să evidențiem în vv. 6-7 tema nădejzii, deoarece este folosit de către autor de două ori substantivul ἐλπίς și o dată verbul ἐλπίζω.

Motivul nădejzii caracterizează această fază a procesului Sfântului Pavel. Despre această nădejde se spune că ea constituie motivul, cauza (ἐπ’ ἐλπίδι) incriminării Apostolului (ἐσθικὰ κρινόμενος) și în jurul ei gravitează (περὶ ἧς ἐλπίδος) toate acuzele iudeilor. Învinuirea de care trebuie să se apere Sfântul Pavel este pusă în lumină și de incluziunea pe care o formează versetele 2 și 7: „despre toate câte mă învinuiesc iudeii...”, și „pentru aceasta, o rege Agripa, sunt pârât de iudeii”.

Motivația acestei speranțe o constituie făgăduința (ἐπαγγελία) făcută de Dumnezeu părinților, care, potrivit Sfântului Luca, a fost așteptată de adevăratul Israel (cf. Lc 1, 74-75), simbolizat de prorocița Ana care slujea lui Dumnezeu „noaptea și ziua” în post și rugăciune (cf. Lc 2, 37). Fariseul Saul declară că și el a crezut în această făgăduință prin convertirea sa (cf. FA 24, 14).

Textul nostru însă nu explică clar la ce se referă această nădejde (v. 7). Cu toate acestea, Sfântul Luca arătase în celelalte cuvântări apologetice că speranța Sfântului Pavel constă în „învierea morților” (cf. FA 23, 6), în „învierea dreptilor și a nedreptilor” (cf. FA 24, 15). Folosirea aceluiași termen *epaggelia* (făgăduință) arată că promisiunea a fost realizată de Dumnezeu prin Învierea lui Iisus (cf. FA 13, 31) ca Mântuitor (cf. FA 13, 23). Este nădejdea în învierea morților care se regăsește și în tradiția religioasă iudaică și este menționată în rugăciunea celor optsprezece binecuvântări (*Shemoné - Essrè*)⁴⁰⁹.

Întrebarea din v. 8 este adresată în mod surprinzător unui public larg (*par’hymin*), în timp ce cuvântarea fusese adresată până acum lui Agripa. Acest public pare să fie acela care acum este chemat să se pronunțe asupra nădejzii pe care fariseul Pavel o împărtășește cu adevăratul Israel. Expresia din v. 8, „Dumnezeu înviază pe cei morți” este foarte apropiată de formula kerygmatică care se întâlnește foarte des în cuvântările misionare: „Dumnezeu L-a

⁴⁰⁹ cf. G. ROSSÉ, “Atti degli Apostoli...”, p. 833; vezi și R. PESCH, “Atti...”, p. 882.

înviat pe Iisus din morți” (cf. FA 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30.37). Folosirea verbului ἐγείρει la prezent, ca și pluralul νεκρούς arată că obiectul propus judecării nu este evenimentul realizat într-o persoană, ci o problemă generală formulată la nivel de principiu. Putem să afirmăm că Sfântul Luca identifică kerygma cu nădejdea lui Israel⁴¹⁰.

Printr-o întrebare retorică, Sfântul Pavel face apel la capacitatea ascultătorilor săi de a discerne, dacă există ceva în această speranță, care să nu fie demn de crezare, și presupune în același timp, că ei nu socotesc ceva incredibil (*apistos*) faptul că Dumnezeu are puterea de a-i învia pe cei morți. Este o întrebare retorică adresată unui auditoriu păgân prezent, sau în general iudeilor care nu erau coerenți cu propria lor speranță? Sfântul Pavel face aluzie la incoerența acuzatorilor săi iudei, care-și trădează propria nădejde.

Printr-un *men oun* (cf. și v. 4) caracteristic stilului lucan, versetele 9-11 subliniază fidelitatea față de iudaism a Sfântului Pavel și persecuțiile excesive pe care le-a condus. Sfântul Pavel admite totuși că și el a fost victima unei false înțelegeri a Persoanei lui Iisus Hristos, și de aceea a considerat că face bine să-i persecute pe ucenicii lui Iisus Nazarineanul. Și el, ca fariseu, ar fi putut crede în Învierea lui Iisus ca lucrare a lui Dumnezeu. În schimb, el, la Ierusalim, a săvârșit multe fapte ostile împotriva „sfinților” (cf. FA 9, 13.32.41), adică creștinilor, și „i-a închis în temnițe” (cf. FA 8, 1; 22, 4), iar pentru toate aceste acțiuni a luat autorizații din partea arhierilor (cf. FA 9, 1 ș.u.; 22, 5); ba mai mult, el însuși a aprobat uciderea lor (cf. FA 8, 1; 22, 20)⁴¹¹.

În v. 9, Sfântul Luca ține să evidențieze o trăsătură în primul rând hristologică a persecuției fariseului Saul. „**Numele**” lui Iisus, potrivit Faptelor, constituie prezența puterii și lucrării mântuitoare a Persoanei lui Hristos Înviat. Este, înainte de toate, Mântuitorul Înviat, căruia Saul a crezut că trebuie să i se împotrivească. Apoi acțiunea persecutoare a lui i-a vizat pe sfinții (adică creștinii), care „*cheamă acest nume*” (cf. FA 9, 14-21) sau „*au fost botezați întru acesta*” (cf. FA 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5). Din relatările precedente reiese că obiectul persecuției îl constituie: „*calea*” (cf. FA 9, 2 și FA 22, 4). Prin împotrivirea sa, fariseul Saul se opunea Celui Care a realizat speranța fariseismului și a lui Israel.

Persecuția lui Saul împotriva creștinilor este descrisă ca având o rază mare de acțiune: în Ierusalim și până prin cetățile din afară (v. 11). Ea pare aproape universalizată și nu se referă numai la expediția din Damasc, potrivit descrierii din FA 9, 2 și FA 22, 5. De altfel,

⁴¹⁰ cf. A. BARBI, „Il paolinismo...”, p. 503.

⁴¹¹ Nu se poate preciza cu siguranță în ce consta „încuviințarea” Sfântului Pavel pentru uciderea creștinilor. J. Roloff crede că Sfântul Pavel ar fi „votat” cu pietricica neagră, ceea ce însemna că era favorabil condamnării lor, însă atunci ar trebui să presupunem că Sfântul Luca îl consideră un membru fariseu al Sinedriului; cf. R. PESCH, „Atti...”, p. 882.

acțiunea persecutoare nu se limita numai la *întemnițarea* (cf. FA 22, 4), la *uciderea creștinilor* (cf. FA 8, 1), la *pedepsirea lor* (cf. FA 22, 5) ci și la constrângerea lor de a *blestema* (βλασφημεῖν) (cf. FA 26, 11). Faptul de a *huli*, *blestema* constituie un element nou⁴¹², introdus de autor, față de descrierile precedente.

3.3. Întâlnirea cu Hristos și chemarea lui Saul (vv. 12-18)

Versetele 12-18 descriu întâlnirea de pe drumul Damascului. În situația sa de persecutor, Saul, împuternicit de arhieriei, se îndrepta spre Damasc. Cititorul cunoaște deja faptele (cf. FA 9 și FA 22), însă Sfântul Luca ține să le repete, dată fiind importanța experienței Sfântului Pavel pentru creștinismul primar. De fapt contrastul dintre **Saul persecutorul**, care se împotrivesc „*numelui lui Iisus*” (v. 9) și **Sfântul Pavel martorul**, care acum proclamă Învierea lui Hristos, se datorează tocmai întâlnirii cu El Înviat, eveniment care i-a schimbat și marcat toată viața.

Ca un abil scriitor, Sfântul Luca introduce variații pe aceeași temă în narațiunea sa, insistând în FA 26 în special pe **motivul luminii cerești** care a strălucit în amiaza mare mai mult decât soarele. Experiența Sfântului Pavel nu a fost un vis! Această lumină nu a văzut-o numai Sfântul Pavel (cf. FA 9, 4; 22, 7), ci i-a învăluit pe toți cei care-l însoțeau. Semnificativ este faptul că ea nu produce orbirea sa (cf. FA 9, 8; 22, 11), ci constituie obiectul viziunii. Aceste modificări vor să evidențieze legătura dintre arătarea Mântuitorului Înviat și misiunea încredințată Sfântului Pavel. Misiunea sa se referă la „*deschiderea ochilor*” (v. 18) și la mărturia a ceea ce a văzut (v. 16); de asemenea, să întoarcă de la întuneric la lumină (v. 18) și să vestească lumina (v. 23). Sfântul Pavel este învăluit de lumină și vede strălucirea luminii dumnezeiești pentru a o putea vesti. **Vederea luminii** corespunde arătării Mântuitorului Hristos Înviat, după cum lasă să se înțeleagă folosirea verbului (ὥφθη). Sfântul Luca folosește de obicei verbul ὥφθη pentru a desemna arătările pascale ale Mântuitorului către Simon Petru (cf. Lc 24, 34), către Apostoli (FA 13, 31) și Sfântul Pavel pe drumul Damascului (cf. FA 9, 17; 26, 16). Lumina care l-a învăluit pe Sfântul Pavel este prezentată ca provenind „*din cer*” (οὐρανόθεν; cf. vv. 13 și 19; FA 9, 3; 22, 6).

Spre deosebire de primele două relatări despre episodul „convertirii” Sfântului Pavel (FA 9, 4 și FA 22, 7), acum „*toți*” cad la pământ, însă numai Sfântul Pavel a auzit vocea lui Iisus și își amintește cuvintele, rostite de Mântuitorul Înviat în dialectul ebraic, adică în

⁴¹² cf. și Pliniu CEL TÂNĂR, *Epistulae* X, 96, 5: maledicere Christo; a se vedea și In 16, 1 ș.u. ca și afirmația din rugăciunea iudaică a celor 18 Binecuvântări referitoare la blestemarea *Minimilor* (= a iudeilor care au devenit creștini; a iudeo-creștinilor).

aramaică (FA 21, 40), probabil pentru a da un temei dublei chemări pe nume *Saul, Saul...* (transcrierea greacă a numelui aramaic).

Cuvintele care urmează însă („*Greu îți este să lovești în țepușă cu piciorul*”) **constituie un element nou față de relatările precedente**. Este vorba de un proverb grec comun în lumea elenistică⁴¹³, însă inexistent în literatura iudaică. Potrivit Faptelor Apostolilor, Mântuitorul se adresează cititorilor de limbă greacă și de către ei trebuie să fie înțeleș.

Proverbul reia imaginea animalului de tracțiune care este constrâns să tracteze carul, împins de la spate printr-un baston ascuțit. Sensul nu este dificil: este inutil să opui rezistență împotriva unui mai puternic decât tine.

Aplicat Sfântului Pavel: puterea irezistibilă a lui Hristos se află la originea chemării lui. Mărturia actuală a Sfântului Pavel depinde în totalitate de Mântuitorul Hristos Înviat și nu de propria vrere. Schimbarea care a avut loc, din persecutor fariseu în apostol creștin, se datorează deci unei intervenții dumnezeiești și nu unei alegeri neîntemeiate. Această imposibilitate de a rezista în fața chemării divine și a răspunde noii sale misiuni reies din v. 19, unde Sfântul Pavel afirmă că „*n-a fost neascultător cereștii arătărilor*”.

Dialogul care urmează, între Mântuitorul Hristos Înviat și Sfântul Pavel, este descris în vv. 15-18, după modelul din FA 9, 5 și 22, 8: Mântuitorul își arată solidaritatea cu creștinii. În versetele care urmează este surprinzător cum Sfântul Luca unește profunzimea teologică cu abilitatea naratorului. Luca dă prioritate însemnătății teologice a evenimentului, fără să se oprească cu exactitate asupra particularităților istorice sau cronologice. Ne aflăm în fața unei relatări alcătuită potrivit genului literar al *istoriei unei chemări*. În rezumatul făcut de narator în cap. 9, rolul viitor al Sfântului Pavel, potrivit planului dumnezeiesc, fusese făcut cunoscut lui Anania, care nu vorbise niciodată cu el mai înainte. Potrivit celei de a doua relatări despre convertirea Sfântului Pavel, din cap. 22, un astfel de rol fusese descoperit lui Saul mai întâi de Anania iar apoi de Domnul în contextul unei vedenii în templu. Acum Sfântul Luca nu mai amintește nici orbirea Sfântului Pavel, nici intervenția lui Anania, nici vindecarea sa, nici botezul său, nici vedenia sa la Ierusalim... Totul se concentrează acum asupra întâlnirii de pe drumul Damascului. Dialogul cu Mântuitorul Înviat se îmbogățește prin vestirea conținutului misiunii Sfântului Pavel. Cu ajutorul unor aluzii preluate din textele vechitestamentare, care vorbesc despre chemarea profeților Iezechiel, Ieremia, Isaia, Sfântul Luca descrie cum

⁴¹³ cf. ESCHIL, *Agamemnon* 1624; *Prometeu* 322-325 ș.u.; EURIPIDE, *Bacantele* 794-795; cf. C. K. BARRETT, „The Acts...”, II, p. 1158; J. A. FITZMYER, „Gli Atti...”, pp. 805-806.

Mântuitorul Înviat îi vorbește Sfântului Pavel precum Dumnezeu a vorbit profeților, chemându-i la o misiune specială.

Misiunea (cf. v. 16) Sfântului Pavel a fost încredințată de Mântuitorul Hristos Înviat, Care „*l-a rânduit slujitor și martor*; (προχειρίσασθαί σε ὑπηρέτην καὶ μάρτυρα)”. Această endiadă folosită de autor subliniază rolul de „martor”, sub aspectul slujirii Mântuitorului Înviat și al cuvântului său (cf. Lc 1, 2). Sfântul Pavel este și el deci martor asemenea Celor Doisprezece Apostoli, deoarece și el L-a întâlnit pe Domnul Înviat, fiind rânduit de către El slujitor și astfel poate să înțeleagă însemnătatea mântuitoare a evenimentelor pascale (cf. FA 26, 22-23). **Mărturia** Sfântului Pavel, potrivit cărții Faptele Apostolilor, a luat o mare amploare mai ales după dispariția celorlalți Apostoli.

Obiectul mărturiei sale se distinge de cel al Celor Doisprezece, pentru că aceștia L-au cunoscut pe Domnul „*după trup*” (viața, activitatea, moartea și Învierea Sa; cf. FA 1, 22; 13, 31), în timp ce mărturia încredințată Sfântului Pavel este redată printr-o expresie enigmatică: „*slujitor și martor al celor ce ai văzut și al celor întru care Mă voi arăta ție* (ὧν τε εἶδες ὧν τε ὀφθήσομαί σοι)”. Este o expresie în care se face distincție între timpurile verbelor aorist și viitor, între arătarea de pe drumul Damascului și între o arătare (sau mai multe) viitoare față de cea de lângă Damasc.

Misiunea Sfântului Pavel este direcționată către popor (= iudeii) și păgâni (= neamurile), și acest fapt reiese din propovăduirea printre iudeii din Damasc și din Ierusalim (potrivit punctului de vedere al Sfântului Luca) și corespunde intenției teologice a autorului, de a respecta în mod constant prioritatea lui Israel chiar și când propovăduirea este adresată păgânilor. **Mandatul profetico-apostolic al Sfântului Pavel este universal.**

Finalitatea misiunii este formulată în prima parte cu ajutorul expresiilor biblice preluate din Isaia 42, 7 și 16. Cea de a doua parte a versetului reflectă, în mod special, limbajul parenetic al convertirilor din cadrul Bisericii primare, care se poate vedea și în Col 1, 12-14; Ef. 5, 8; 6, 12; 1 Ptr 2, 9.

Experiența trecerii de la orbire la vederea luminii, trăită de Sfântul Pavel, potrivit primei relatări din FA 9, 17-18, este acum transferată misiunii sale: să deschidă ochii pentru a-i face pe oameni să treacă la lumină adică, la credința în Iisus Hristos. Prin convertire, care implică credința în Hristos și botezul, oamenii obțin iertarea păcatelor și deci moștenire printre cei sfinți, adică ei trăiesc în spațiu mântuitor al comunității⁴¹⁴. Iată o frumoasă sinteză catehetică aplicată finalității misiunii universale a Sfântului Pavel.

⁴¹⁴ cf. R. PESCH, “Atti...”, p. 884; și G. ROSSÉ, “Atti degli Apostoli...”, p. 838.

3.4. După întâlnirea cu Hristos: ascultarea continuă față de porunca Domnului Înviat (vv. 19-23)

Interpelarea regelui Agripa din v. 19 arată că expunerea evenimentului întâlnirii cu Hristos s-a încheiat. Sfântul Pavel scoate acum în evidență urmările acestei vocații-revelații și întâlniri cu Hristos preaslăvit. El afirmă că întreaga sa activitate desfășurată după acest moment care i-a schimbat viața, ca fariseu creștin nu este decât o ascultare și supunere față de voința lui Dumnezeu, căreia nu a putut să i se sustragă⁴¹⁵. Această afirmație trebuie corelată și cu alte texte din epistolele sale (cf. 1 Cor 9, 16; 15, 10; 2 Cor 11, 23) în care Sfântul Pavel ne lasă să înțelegem cu câtă conștiință și-a îndeplinit chemarea și misiunea sa apostolică.

Prin ascultarea sa față de Mântuitorul Înviat, Sfântul Pavel a parcurs itinerariul misionar propus de Domnul Înviat Celor Doisprezece: Ierusalim – Iudeea – neamurile, adică o evanghelizare care se extinde de la iudei către neamurile păgâne. **Conținutul propovăduirii misionare** reflectă și cateheza baptismală:

- să se convertească și pocăiască (*metanoein*), adică să-și schimbe mentalitatea despărțindu-se de trecutul lor păcătos; apel adresat iudeilor, dar și păgânilor (cf. FA 2, 38; 5, 31; 8, 22; 11, 18; 13, 24; 19, 4; 20, 21);
- *epistrephein epi ton theon*: să se întoarcă la Dumnezeu, apel care se referă în mod particular la păgâni (cf. FA 9, 35; 11, 21; 14, 15; 15, 19);
- convertirea și pocăința însă trebuie să se traducă în viață, prin fapte concrete, așadar printr-un comportament conform cu exigențele Evangheliei (Lc 3, 8). Această întoarcere și pocăință trebuie concretizată într-un stil de viață nou care comportă, potrivit Sfântului Luca o dimensiune morală și bisericească: o viață de comuniune frățească.

„Pentru acestea” (v. 21), adică pentru activitatea de evanghelizare desfășurată printre păgâni (cf. v. 20), Sfântul Pavel este amenințat acum cu moartea. El reamintește incidentul de la templu (cf. FA 21, 31) și alte încercări de eliminare a lui (cf. FA 22, 12; 25, 3). Nu trebuie să istorisească regelui Agripa toate detaliile: cititorul operei lucane le cunoștea deja. Naratorul își concentrează atenția nu atât asupra datului concret al profanării templului, cât mai ales asupra motivului profund care stă la originea ostilității iudeilor. Legitimitatea mărturiei sale, pe care a dat-o atât înaintea celor mici, cât și a celor mari (cf. și FA 8, 10), a fost dovedită și de împlinirea făgăduinței de a fi protejat de Dumnezeu (cf. v. 17): el a făcut experiența

⁴¹⁵ Litota – *ouk egenomēn apeithēs* – (“nu am devenit neîncrezător, neascultător”) – accentuează deplina sa încredere și ascultare.

ajutorului lui Dumnezeu până astăzi, când se află înaintea „celor mari”, adunați în jurul lui Festus.

Pentru prima dată în desfășurarea procesului, Sfântul Pavel exprimă în ultima sa cuvântare, în mod clar, mărturisirea sa, în care el nu face altceva decât să prezinte împlinirea evenimentelor viitoare prevestite de Moise și Profeți despre învierea morților și, în particular, despre patimile și moartea lui Mesia (cf. FA 3, 18; 17, 3).

În al doilea rând el mărturisește că Hristos este „*cel dintâi înviat din morți* (πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν)” (cf. FA 3, 15; 1 Cor 15, 20-23) ca să „*vestească lumina*” (cf. v. 18) „*poporului (Israel) și neamurilor (păgâne)*” (cf. v. 17). Iudeii nu au dat atenție lui Moise și Profeților de vreme ce au persecutat pe martorul lui Mesia – persecutorul convertit –, chemat la misiune asemenea unui profet⁴¹⁶.

De aceea, nădejdea întregului Israel, sau mai bine spus a tuturor creștinilor, este Iisus Hristos Înviat din morți, în Care și prin Care s-au desăvârșit făgăduințele făcute părinților. Hristos, fiind primul Înviat, îi va învia pe toți creștinii. Nădejdea tuturor creștinilor persecutați, reprezentați aici de Sfântul Pavel, este Iisus Hristos Care a înviat și ne va învia și pe noi⁴¹⁷.

Versetele din încheierea acestei ultime mari cuvântări din cartea Faptelor (vv. 22-23) au o valoare particulară, după cum reiese și din textul paralel cu care se încheie Evangheliei a treia (cf. Lc 24, 44-48)⁴¹⁸.

Apologia Sfântului Pavel dobândește, de fapt, caracterul unei mărturii, iar Sfântul Luca punctează și aici concepția sa fundamentală care parcurge întreaga operă: moartea și Învierea lui Hristos a desăvârșit planul mântuitor al lui Dumnezeu față de lume așa cum fusese anunțat de tradiția profetică a Primului Testament. Acest plan, desăvârșit în Persoana lui Hristos Mântuitorul, include și misiunea printre păgâni. Există deci o legătură vie între Biserica prezentă și Persoana Mântuitorului Hristos Înviat, care este prezent și acționează permanent în lume (cf. prezentul verbului: μέλλει), El stând la baza propovăduirii universale a mesajului evanghelic pe care l-a adus. Precizarea cea mai importantă din v. 23 constă în

⁴¹⁶ cf. R. PESCH, „Atti...”, p. 885.

⁴¹⁷ cf. R. F. O'TOOLE, „L'unità della teologia di Luca...”, p. 132; vezi și J. J. KILGALLAN, „Paul before Agrippa (Acts 26, 2-23): Some Considerations”, în *Bib* 69 (1988), pp. 170-195.

⁴¹⁸ cf. J. DUPONT, „La missione di Paolo secondo Atti 26, 16-23 e la missione degli apostoli secondo Luca 24, 44-49 e Atti 1, 8”, în Idem, *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli* (Cinisello Balsamo, 1985), pp. 403-406.

faptul că Mântuitorul Înviat Însuși îndeplinește, prin intermediul martorului Său, misiunea universală: „*cel dintâi înviat din morți să vestească lumină și poporului și neamurilor*”⁴¹⁹.

Apologia Sfântului Pavel din FA 26 nu are numai caracterul unei mărturisiri, ci și al unei bune vestiri⁴²⁰. Sunt prezente toate **elementele teologiei Bisericii de atunci**: 1. **Kerygma** zisă primară, în v. 23, care enunță suferințele (moartea), Învierea lui Iisus Hristos și scopul lor mântuitor; 2. **prezența continuă a Mântuitorului** Hristos Înviat în Biserica Sa, care trebuie să-L mărturisească (cf. v. 15); 3. **originea hristologică** a misiunii universale (cf. vv. 17-18); 4. **interpretarea hristologică** a Scripturii (cf. vv. 15-17.22); 5. **tipologizarea** (se înțelege hristologică) a misiunii apostolice (cf. v. 23b), deoarece, după exemplul Mântuitorului Hristos, Sfântul Pavel trebuie să ducă lumina lui Israel și neamurilor, și să facă astfel cunoscută tuturor opera Sa mântuitoare (cf. vv 17-18).

3.5. Dialogurile concluzive (vv. 24-32)

Apologia Sfântului Pavel este întreruptă de procuratorul Festus. Este semnificativ că procuratorul roman intervine în momentul în care Sfântul Pavel introduce tema Învierii. Cu v. 24 începe un dublu dialog: cu Festus (vv. 24-26) și cu Agripa (vv. 27-29).

Abia a menționat în mod explicit Învierea din morți, că Festus l-a și întrerupt, socotindu-l că „*este nebun* (Μαίνῃ, Παῦλε)”.⁴¹⁹

Auditoriul păgân nu poate să înțeleagă mesajul învierii (cf. FA 25, 19) și consideră că erudiția prea mare l-a dus la nebunie: „*Învățătura ta cea multă te duce la nebunie* (τὰ πολλά σε γράμματα εἰς μανίαν περικτρέπει)”.⁴²⁰

În același timp neînțelegerea lui Festus vrea să sublinieze și incompetența statului roman în aceste probleme teologice. Sfântul Pavel respinge acuzația de a fi nebun și afirmă că cele ce a spus sunt cuvinte adevărate și înțelepte, adică o interpretare adevărată a realității pe care credința creștină o posedă.

Sfântul Luca ne lasă să înțelegem că dacă oficialul roman nu poate să înțeleagă nimic din acestea fără o minimă cunoașterea Legii lui Moise și a scrierilor profetice, în schimb, regele iudeu, Agripa al II-lea, poate să ateste că afirmațiile sale corespund dezbaterilor legate de adevărul și împlinirea profețiilor biblice, care-i contrapun public pe iudei și pe creștini de aproape trei decenii.

Printr-o întrebare retorică, Sfântul Pavel îl provoacă pe regele Agripa; îi cere unui rege irodian să ajungă la o concluzie pe care el, ca iudeu, o consideră evidentă. În mod implicit,

⁴¹⁹ cf. G. ROSSÉ, “Atti degli Apostoli...”, p. 839.

⁴²⁰ cf. J.-N. ALETTI, “Il Racconto come Teologia...”, p. 124.

Sfântul Pavel îi spune regelui că ceea ce s-a înfăptuit cu Iisus și Evanghelia Sa fusese deja prefigurată de către profeții lui Israel, în care el, regele, ar trebui să creadă: „Crezi, tu, rege Agripa, în proroci?” (v. 27).

Agripa evită argumentul printr-un răspuns ironic și sceptic: „*Cu puțin de nu mă îndupleci să mă fac și eu creștin!*” (Ἐν ὀλίγῳ με πείθεις Χριστιανὸν ποιῆσαι) (v. 28)⁴²¹. Regele Agripa arată că a rămas impresionat de cuvântul persuasiv al Sfântului Pavel, însă nu vrea să facă pasul decisiv. Sfântul Pavel se leagă de afirmația ironică a lui Agripa „*cu puțin*” (v. 28) și transformă răspunsul ironic al regelui într-o urare serioasă, realizabilă: ca toți ascultătorii, și nu numai regele, să poată deveni, nu are importanță când, creștini ca și el. Cititorul operei lucane poate recunoaște că propovăduirea Sfântului Pavel va continua să aibă efecte și să dea roade și atunci când el nu va mai fi prezent⁴²².

După ce Sfântul Pavel rostește cuvântul final în fața celor prezenți, ședința se încheie, iar regele, procuratorul, Berenice și alți participanți se ridică fără să fi pronunțat sentința, deși între ei afirmă apoi că Apostolul este nevinovat. Nevinovăția Sfântului Pavel este recunoscută de administrația romană și confirmată de regele Agripa. Avem aici un paralelism evident cu cele trei declarații ale lui Pilat despre nevinovăția lui Iisus, pe care iudeii vroiau să-l condamne la moarte (cf. Lc 23, 4.14.15.22)⁴²³.

⁴²¹ O altă posibilă interpretare ar fi aceea de a considera verbul *péitheis* în sens conativ (exprimă ideea de efort) iar infinitivul *poiēsai* ca un infinitiv de scop: „*Tu cauți să mă convingi să devin creștin*”.

⁴²² cf. G. SCHNEIDER, „Gli Atti degli Apostoli...”, II, p. 501.

⁴²³ Pentru mai multe detalii, a se vedea R. F. O'TOOLE, „L'unità della teologia di Luca...”, pp. 62-67.

ÎN LOC DE CONCLUZII GENERALE: DE LA KERYGMĂ LA DOGMA HRISTOLOGICĂ

Specificul hristologiei lucane

În urma analizei exegetice a celor mai importante cuvântări kerygmatico-misionare din cartea Faptele Apostolilor, am încercat să evidențiez elementele hristologice prezente în acestea, cu scopul de a determina conținutul propovăduirii apostolice.

Putem afirma că aceste cuvântări conțin nucleul doctrinei, catehezei și învățaturii despre Persoana divino-umană a Mântuitorului Iisus Hristos, potrivit perspectivei teologice a Sfântului Luca, și constituie începutul procesului istoric de formulare a adevărului creștin în dogme. Mesajul propovăduirii apostolice se concentrează în jurul Învierii și Preaslăvirii ca om a Mântuitorului Iisus Hristos, iar titlurile hristologice prin care Sfântul Luca prezintă Persoana Mântuitorului Hristos exprimă o extraordinară bogăție doctrinară⁴²⁴.

Cuvântările kerygmatico-misionare din prima parte a cărții Faptele Apostolilor mai ales conțin o sinteză a „istoriei lui Iisus” și a însemnătății ei mântuitoare. Sfântul Luca este un om al tradiției. După cum mărturisește în prologul Evangheliei sale (cf. Lc 1, 1-4), evanghelistul a consultat martorii oculari ai evenimentelor „ce s-au adevărit printre noi”, a întreprins o muncă de cercetare îngrijită și amănunțită cu scopul de a alcătui o istorie teologică pentru a oferi o bază sigură credinței primite de Teofil.

Hristologia Sfântului Luca nu poartă amprenta teologiei „Fiului Omului”, caracteristică Evangheliei Sfântului Marcu, sau a „Fiului lui David”, caracteristică Evangheliei Sfântului Matei. Nu dobândește o proeminență explicită nici un titlu hristologic; însă scena prezentării lui Iisus în fața sinedriului este structurată și împărțită de evanghelistul Luca în baza celor două probleme legate de „Mesia – Hristosul” și „Fiul lui Dumnezeu” (Lc 22, 66-70) pe care urmărește să o ofere cititorilor săi ca pe o mărturie de credință în divino-umanitatea lui Iisus din Nazaret.

⁴²⁴ cf. R. SCHNAKENBURG, „Cristologia del Nuovo Testamento”, în J. FEINER, M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium Salutis III/1. Nuovo Corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza* (Brescia, 1971), pp. 377-391; G. SEGALLA, *La cristologia del Nuovo Testamento* (Sbib 71; Brescia, 1985), p. 115-121; G. C. BOTTINI, „La cristologia negli Atti degli apostoli”, în R. CORONA (a cura di), *Gli Atti degli Apostoli. Lettura esegetico – esistenziale* (L'Aquila, 1990), pp. 87-98; G. SCHNEIDER, „Gli Atti degli Apostoli...”, I, pp. 461-462.

Sfântul Luca încadrează istoria lui Iisus în contextul istoriei mântuirii. Importanța Sa este dată și de locul pe care-L ocupă Mântuitorul în această istorie. Până la Sfântul Ioan Botezătorul ține iconomia vechitestamentară a mântuirii (cf. Lc 16, 16); Sfântul Luca se preocupă deci să-l includă pe Sfântul Ioan în seria profeților care pregătesc timpul eshatologic (cf. Lc 1, 76; 7, 27-28), în timp ce numai Iisus este Profetul eshatologic și Hristosul. O dată cu întruparea lui Iisus, istoria mântuirii a cunoscut un nou început. El fusese pregătit de Vechiul Legământ (potrivit imnelor din așa-zisa Evanghelie a copilăriei: „*Mărește suflete al meu pe Domnul*” și „*Acum slobozește*”). Acest nou început în istoria mântuirii poate fi considerat deja din momentul Bunei Vestiri când Iisus este vestit ca Regele – Mesia (cf. Lc 1, 31-33), iar nașterea Sa întrerupe linia genealogică, deoarece ea are loc prin puterea și lucrarea Duhului Sfânt. Din acest motiv, Iisus este numit „Fiul lui Dumnezeu” (cf. Lc 1, 35). Dumnezeu, prin întruparea Fiului Său, a inaugurat un nou tip de relație cu omul, în Hristos și prin Hristos, care este deopotrivă Cuvântul lui Dumnezeu și evenimentul mântuitor (cf. Lc 1, 37). Istoria lui Iisus este, de fapt, definită ca fiind „*cuvântul lui Dumnezeu*” (cf. FA 5, 20.32). Este o istorie care a fost prevestită și anticipată de profeții primului legământ (cf. Lc 1, 70; 24, 47) și „*trebuia*” deci să se desfășoare potrivit cuvântului lui Dumnezeu. Și totuși istoria lui Iisus nu este consecința logică a Vechiului Testament, nici Vechiul Testament nu este în stare să definească în mod potrivit Persoana lui Iisus. Numai întâlnirea ucenicilor cu Domnul înviat a revelat sensul și mai profund al vieții Sale în lumina Vechiului Testament (cf. Lc 24, 45). Începutul cel nou pe care Qohélet nu-l întrezărise: „*Nihil sub sole novum*” (Vg. Eccl 1, 10), acest **novum** îl constituie întruparea Fiului lui Dumnezeu (Sfântul Ioan Damaschin), Care recapitulează în Sine întreaga umanitate, fapt indicat de Sfântul Luca în genealogia lui Iisus, genealogie care urcă până la Adam (cf. Lc 3, 23-38), motiv pentru care Iisus este prezentat ca Noul Adam, Omul Nou, Modelul fiecărei persoane.

După cum Vechiul Testament trebuie interpretat plecând de la Învierea Mântuitorului, tot astfel trebuie interpretate și **titlurile** pe care Biserica primară I le-a dat lui Iisus. În primul rând titlul „**Hristos**” (cf. Lc 2, 11.26; 3, 15; 4, 41; 9, 20; 20, 41; 22, 67; 23, 2.35; 24, 26.36; FA 2, 30.31.36.38 etc.), care în Faptele Apostolilor devine adeseori un nume (cf. FA 2, 38; 3, 20; 8, 12.37; 9, 20 etc.): „**Domnul nostru Iisus Hristos**” (cf. FA 11, 17; 15, 11.26; 16, 31 etc.). Titlul „Hristos” nu-L definește pe Iisus decât numai în legătură cu un alt titlu important: „Domnul-Kyrios”, (cf. FA 2, 36; 10, 36). El este Hristosul, adică Mesia și Domnul înălțat de-a dreapta lui Dumnezeu la demnitatea sa împărătească. Aceste două titluri sunt fundamentale

pentru hristologia lucană⁴²⁵. Acestea trebuie corelate și cu cele de „**Fiul lui Dumnezeu**” (Lc 1, 35; 4, 9.41; 22.70; FA 9, 20) și de „**Fiul Celui Preaînalt**” (Lc 1, 32; 8, 28), care sunt de origine iudaică și sunt proprii Sfântului Luca. Titlul de „Fiul lui Dumnezeu” este adeseori mărturisit de demoni (Lc 4, 9.41; 8, 28), care-I recunosc puterea dumnezeiască. Însă originea istorică a acestui titlu se întemeiază pe momentul zămislirii din Fecioara Maria (cf. Lc 1, 32. 35), iar proclamarea cea mai solemnă este făcută înaintea sinedriului. În acest context, Sfântul Luca desparte cele două întrebări, care sunt unite în prezentarea făcută de ceilalți doi sinoptici: „*Ești tu Hristosul?*” (Lc 22, 67) și „*Tu ești Fiul lui Dumnezeu?*” (Lc 22, 70). Cea de-a doua întrebare însă trebuie înțeleasă ca o explicație a celei dintâi, după ce Iisus este identificat cu Fiul Omului din descrierea lui Daniel (cf. Lc 22, 69): „*Așadar, tu ești Fiul lui Dumnezeu?*” (Lc 22, 70).

Prin zămislirea din Fecioara Maria, Sfântul Luca vrea să evidențieze că, din momentul întrupării, în Persoana lui Iisus s-au unit cele două firi sau naturi: cea dumnezeiască și cea omenească. De aceea, din momentul întrupării, Iisus este prezentat ca o Persoană divino-umană unică. El nu este un om ales de Dumnezeu într-un moment dat al vieții sale (spre exemplu la botez) pentru a deveni fiul adoptiv al lui Dumnezeu și Mesia. Este „Fiul lui Dumnezeu” preexistent, cum spune Sfântul Ioan Evanghelistul, Care S-a întrupat, și de aceea nu poate fi considerat, precum credea Arie și adepții săi, un om creat, care a fost înălțat ca Fiu al lui Dumnezeu. După Înviere este recunoscut public de ucenici ca fiind „Hristosul” și „Domnul” (FA 2, 36).

Specificul hristologiei lucane reiese însă mai bine din titlurile proprii folosite de Sfântul Luca în opera sa. Acestea sunt „**Mântuitorul**” (Lc 2, 11; FA 5, 31; 13, 23), „**Binefăcătorul**” (cf. FA 10, 38; Lc 22, 25) și *Archēgōs tēs zōēs*, adică „**Începătorul vieții**”, „**cel ce se află la origine, la început**”, „**cel ce conduce, călăuzește**” (cf. FA 3, 15; 5, 31; și în Evr 1, 10; 12, 2). Aceste titluri erau familiare cititorilor eleniști ai Sfântului Luca și ele erau acordate în lumea orientală suveranilor sau regilor care eliberaseră populațiile de sub opresiunea unor tirani. Minunile săvârșite de Iisus, vindecările și tămăduirile oamenilor de sub stăpânirea diavolului și a răului nu vizau schimbările politice ale societății din vremea Sa, ci eliberarea omului din robia interioară a patimilor și a posedării de către diavol. Este vorba de o activitate care are drept scop eliberarea spirituală. De aceea, Iisus este numit „Începătorul vieții, Cel Ce conduce, Călăuzește”, modelul de viață al fiecărui om. În acest sens are o importanță teologică fundamentală călătoria lui Iisus (cf. Lc 9, 51 – 19, 27), potrivit Evangheliei a treia, din Galileea la Ierusalim, prin care autorul trasează în mod simbolic și

⁴²⁵ cf. G. SEGALLA, „La cristologia del Nuovo...”, p. 117.

paradigmatic calea vieții pe care trebuie să o urmeze un creștin. Ea constituie pentru creștini un exemplu de urmat, mai ales că autorul a concentrat în această parte centrală a Evangheliei sale o cantitate mare de material cu caracter didactico-parenetic⁴²⁶. Această călătorie a lui Iisus ne amintește că Sfântul Luca numește Creștinismul „Calea” (*hodos*) (cf. FA 9, 2; 16, 17; 18, 25-26; 19, 9.23; 22, 4; 24, 14.22; cf. 8, 39). Această cale către Ierusalim are ca punct culminant moartea pe cruce de bunăvoie a lui Iisus și Învierea Sa. Iisus moare în mod exemplar ca un martir, abandonându-Se cu încredere totală în mâinile Tatălui: „*Părinte, în mâinile Tale încredințez Duhul Meu*” (Lc 23, 46). Moartea Sa este interpretată în lumina textelor din Isaia 53, 12 (cf. Lc 22, 37) și 53, 7-8 (cf. FA 8, 32) ca moarte mântuitoare. Întreaga viață pământească a lui Iisus a fost un act de supunere și încredere în Dumnezeu Tatăl. Din acest motiv „*tot ceea ce El a făcut și învățat*” în timpul vieții Sale pământești are o importanță deosebită (FA 5, 20). De aceea condiția esențială, pentru ca cineva să fi fost considerat Apostol al lui Iisus Hristos, consta nu numai în a fi fost martor al Învierii, ci și al întregii Sale vieți pământești (cf. FA 1, 21-22).

Creștinul este chemat să urmeze lui Iisus pe această cale, lepădându-se de sine însuși și luându-și „*în fiecare zi*” crucea Sa (cf. Lc 9, 23). Iisus este Modelul omului nou, mântuit, dar și al fiecărui om. Antropologia creștină se întemeiază pe hristologie. Crucea și Învierea sunt două evenimente mântuitoare indisolubil legate, care culminează cu înălțarea firii umane îndumnezeite de-a dreapta lui Dumnezeu. Înțelegerea acestei taine a lui Hristos nu era posibilă înainte de Înviere și de pogorârea Duhului Sfânt, și de aceea iudeii sunt scuizabili (cf. Lc 22, 53; 23, 34; FA 3, 17; 13, 27), însă după Înviere și venirea Duhului nu mai sunt (cf. FA 28, 23-28). Prin manifestarea vizibilă a prezenței lucrătoare a Duhului Sfânt în lume, au venit „*zilele din urmă*” (FA 2, 17), puterea lui Satan este limitată (FA 26, 18), însă rămâne încă de dus „*războiul nevăzut*”, lupta duhovnicească de fiecare zi pentru a-I urma Mântuitorului Hristos. Hristologia Sfântului Luca este foarte dinamică și actuală; ea are un caracter antropologic exemplar și personal⁴²⁷. Evanghelistul Luca nu vorbește de preexistența Fiului ca Logos, precum Sfântul Ioan, nici de aspectul kenotic al întrupării sau de cel al răscumpărării precum Sfântul Pavel. Sfântul Luca amintește legătura unică a Tatălui cu Fiul (cf. Lc 10, 21-22), iar Iisus este în viziunea sa icoana Tatălui, a unui Tată milostiv și iubitor.

⁴²⁶ cf. R. F. O'TOOLE, „L'unità della teologia di Luca...”, p. 42.

⁴²⁷ cf. G. SEGALLA, „La cristologia del Nuovo...”, pp. 120-121.

Dezvoltarea învățaturii hristologice

Credința noastră în Persoana divino-umană a lui Hristos, așa cum am moștenit-o prin intermediul Bisericii Ortodoxe, se întemeiază pe formulările și hotărârile dogmatice ale marilor Sinoade ecumenice de la Niceea (325 d. Hr.), Constantinopol (381 d. Hr.), Efes (431 d. Hr.), Calcedon (451 d. Hr.)⁴²⁸ etc.

Documentația pregătitoare, de bază, a Sinoadelor a fost oferită de studiul exegetic al operei Sfântului Ioan și Sfântului Pavel în special. Cei doi mari Apostoli, datorită profunzimii gândirii și reflexiei lor teologice au oferit elementele cele mai importante pentru stabilirea dogmei hristologice.

Cuvântările kerygmatico-misionare din cartea Faptele Apostolilor nu reprezintă stadiul evoluat al hristologiei sau al gândirii teologice de la Calcedon (451 d. Hr.) și nici viziunea globală a tuturor scriitorilor Noului Testament. Fiecare carte a Noului Testament prezintă o perspectivă hristologică proprie⁴²⁹, fiecare autor vrea să răspundă la întrebarea: *Cine este Hristos?* Mărturisirea „*Iisus este Domnul*” reprezintă o afirmație antinomică despre Persoana divino-umană a lui Hristos. Pornind de la realitatea Învierii, „crezul” hristologic primar se referea mai întâi la istoria patimilor, morții, arățărilor Sale (cf. 1 Cor 15, 4-5) și traducea însemnătatea teologică a evenimentelor acestea într-un limbaj narativ-concret. Însemnătatea eshatologică a ceea ce s-a întâmplat cu Iisus cel Răstignit și Înviat este redată prin ideea Învierii „*a treia zi*” (1 Cor 15, 4), prin cea a pogorării la iad (cf. 1 Ptr 3, 19), prin cea a înălțării la cer (cf. FA 1, 9; 2, 33; 1 Ptr 3, 22; etc.). Istoria și însemnătatea ei sunt mărturisite împreună, prin intermediul aceluiași instrumentar expresiv, care constă în istorisirea evenimentelor, potrivit sensibilității istorico-mântuitoare și mentalității practico-concrete a comunității primare. **Kerygma** dă mărturie despre ceea ce comunitățile creștine de la început propovăduiau, în timp ce **dogma hristologică** a Bisericii reprezintă formularea matură a credinței creștine despre Persoana divino-umană a lui Hristos, după câteva secole de dispute și erezii⁴³⁰.

Biserica a fost preocupată de la început de a propovădui Evanghelia la cei nebotezați – **kerygma**, dar și de a-i instrui în credință pe catehumeni – **didahia**, de a propune învățătura Mântuitorului într-o formă sistematică celor care deveniseră creștini.

⁴²⁸ A se vedea pentru mai multe detalii I. BRIA, *Dicționar de Teologie Ortodoxă* (București, 1981), pp. 337-343.

⁴²⁹ cf. P. GRECH, „Sviluppo della cristologia nel Nuovo Testamento”, în Idem, *Ermeneutica e teologia biblica* (Roma, 1986), pp. 332-334.

⁴³⁰ cf. B. FORTE, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia* (Cinisello Balsamo, 1994), p. 133 ș.u.

Această preocupare a Bisericii de a menține cele două căi de comunicare publică, înlăuntrul ei (**didahia**) și în afara ei (**kerygma**), a fost constantă, mai ales în situațiile de criză provocate de erezii⁴³¹. Mărturisirea de credință a Bisericii (**homologhia**), „Crezul apostolic”, cunoscut mai târziu ca **regula fidei**, urmărea să propună un canon de credință comună care să respecte patru criterii fundamentale: *apostolicitatea tradiției, ortodoxia credinței, mărturisirea publică și acceptarea universală*.

Formulele de credință din cadrul liturghiei baptismale, a liturghiei frângerii pâinii, homologhia hristocentrică (cf. FA 8, 36 ș. u.; Rm 10, 8-10; 1 Tim 6, 12; Evr 4, 14) și teocentrică (cf. 1 Cor 8, 6; Gal 3, 20; Ef. 4, 6; 1 Tim 2, 5) stau la baza formulării articolelor de credință din „Simbolul” niceo-constantinopolitan. La fel, imnele hristologice care se cântau în timpul sfintei liturghii din comunitățile creștine primare, precum cele din Flp 2, 6-11; Col 1, 15-20; 1 Tim 3, 16, sau tradiția (**paradosis**) despre Înviere din 1 Cor 15, 3-7 constituie forme și limbaje multiple de transmitere a credinței⁴³².

În esență, Crezul este Evanghelie, sau mai exact este Evanghelia în forma Tradiției normative a Bisericii⁴³³. Biserica de la început a simțit nevoia de a rezuma credința creștină într-un crez sau simbol de credință care trebuia rostit de către cei care doreau să se boteze și să facă parte din Biserică. Printre primele erezii s-au aflat dochetismul și ebioniții; unii negau firea umană a lui Iisus Hristos (docheții), alții diminuau condiția Sa dumnezeiască (ebioniții). Aceste două tendințe se exprimă și în hristologiile „adoptioniste” și gnostice din secolul II: primele, sub influența rigorii monoteismului iudaic, vedeau în Iisus din Nazaret un simplu om, care a primit de la Dumnezeu o vocație cu totul particulară și a fost asumat, „adoptat” ca Fiu. Hristologiile gnostice, sub influența gnozei, care exercita o anumită fascinație în vremea aceea, corelată și cu spiritul de „paideia”, tindeau să nege adevărata umanitate a lui Iisus. Gnoza promitea că oferă mântuirea prin intermediul unei căi de cunoaștere superioare, care-l eliberează pe om de robia materiei și restituie spiritului uman originea sa divină. Este vorba de o antropologie soteriologică cu un pronunțat caracter dualist, care, în mediul creștin, va recunoaște în Hristos pe Răscumpărătorul, înțeles însă ca un purtător al mântuirii care provine de sus, un *Theios aner*, și care trebuie să se contamineze cât mai puțin posibil cu negativitatea materiei. Față de aceste tendințe, Biserica, în decursul istoriei, s-a îngrijit de integritatea

⁴³¹ cf. Pr. Prof. Dr. I. BRIA, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică* (București, 1999), I, 9-10, p. 13.

⁴³² Dintre studiile dedicate acestor forme diversificate de transmitere a credinței, merită amintite cele ale lui V. H. NEUFELD, *The Earliest Christian Confessions* (Michigan, 1963); J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds* (London, 1972); H. SCHLIER, F. MUSSNER, F. RICKEN, B. WELTE, *La storia della cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea* (Sbib, 75; Brescia, 1986).

⁴³³ cf. H. SCHLIER, „Gli inizi del credo cristologico”, în Idem et alii, „La storia della cristologia...”, p. 70.

Adevărului pe care l-a formulat, uneori creând un limbaj nou, în dogme de credință, în urma contactului cu filosofia și cultura timpului și locului. Ea a folosit diferite metode de exegeză biblică pentru a formula adevărul în materie de credință. După exemplul Apostolilor, care s-au reunit în sinod ca să dezbată problemele care s-au ivit în comunitățile creștine, și ca să ia hotărâri care să le bucure, să le mângâie și să le întărească (cf. FA 15, 31), Biserica a adoptat acest model sinodal pentru a învăța corect cuvântul adevărului (2 Tim 1, 13; 2, 15).

În Noul Testament hotărârile „Sinodului apostolic de la Ierusalim” sunt indicate prin termenul *ta dógmata* (cf. FA 16, 4). *Kerygma* dă mărturie despre o hristologie istorico-dinamică, în timp ce *dogma* definește o hristologie statico-conceptuală⁴³⁴. Dacă se ține seama de întregul proces de dezvoltare dogmatic, de inculturație sau contextualizare, reiese că teologia a fost solicitată să caute sensul actual al doctrinei, contactul cu societatea, să examineze critic continuitatea / discontinuitatea tradiției⁴³⁵. Atât **kerygma**, cât și **dogma** vehiculează printr-un limbaj diferit aceeași structură teologică fundamentală: identitatea personală dintre Iisus cel răstignit și Hristos Înviat, care la Calcedon a fost definită ca unitate personală în dualitatea firilor sau naturilor. Între kerygmă și dogmă există o continuitate structurală, care în pofida istoriei tulburi pe care a cunoscut-o transmiterea credinței creștine, gândirea teologică a Bisericii dreptmăritoare a știut să păstreze paradoxul specific creștinismului.

Față de proclamarea evenimentelor mântuitoare legate de Persoana lui Iisus Hristos, a coborârii dumnezeirii prin întrupare și înălțării umanității prin Înviere, specifice kerygmei, s-a trecut la o formulare dogmatică, în urma unei interpretări ontologice, a unirii celor două firi într-o singură Persoană. Astfel Hristos, a suferit și murit „ca om” și a săvârșit minuni și a înviat „ca Dumnezeu”. Potrivit perspectivei sintetice a Părinților alexandrini, cele două naturi își comunică însușirile în baza unicității ipostasului sau persoanei și de aceea „Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat”.

Toate problemele hristologice pe care le-au ridicat ereziile și-au găsit răspunsul potrivit în lumina principiului soteriologic „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să devină dumnezeu” și a dictonului patristic „Ceea ce a asumat Hristos aceea a și vindecat”. Astfel, Biserica a hotărât, *împotriva gnosticilor*, asumarea reală a trupului de către Logosul dumnezeiesc, prin întrupare, și că ea are un sens ontologic, real; *împotriva lui Arie* dumnezeirea deplină și adevărată a Celui ce S-a făcut om și că Logosul este de o ființă cu Tatăl; *împotriva lui Nestorie* unitatea Persoanei lui Hristos, *împotriva monofizismului* a

⁴³⁴ cf. B. FORTE, „Gesù di Nazaret, storia di Dio...”, pp. 146-147.

⁴³⁵ cf. Pr. Prof. Dr. I. BRIA, „Tratat de Teologie Dogmatică ...”, I, 8, p. 12.

precizat că Fiul este subiectul sau Persoana divină Care Se coboară și-Și ia trup omenesc. Cele două firi, dumnezeiască și omenească, își păstrează integritatea lor, dar ele sunt unite, fără confuzie sau separare, într-un singur ipostas⁴³⁶. *Împotriva dochetismului* a precizat că Iisus a primit natura umană reală, în mod inseparabil și simultan, nu pe rând. Logosul și-a asumat un trup asemănător nouă, inclusiv pasiunile trupesti și posibilitatea morții. El a fost liber de păcat, dar Și-a însușit în mod voluntar starea căzută a omului, pentru a-l elibera definitiv. Astfel, El a înălțat firea omenească, dându-i nestricăciunea (*aphtharsia*).

Spre deosebire de *formulele kerygmatic* ale Noului Testament, concentrate pe Învierea lui Hristos și deschise orizontului Parusiei, *formulele dogmatice* au introdus o terminologie statică într-o oarecare măsură, care nu putea fi evitată datorită contextelor culturale, sociale, politice diferite în care s-a aflat Biserica. Această schimbare de perspectivă este legată și de atenția mai mică care este acordată Învierii și eshatologiei: Hristos începe să fie trăit mai mult ca Cel Ce a venit, decât ca Cel ce trebuie să vină (să ne gândim la nașterea sărbătorilor legate de Nașterea lui Iisus și a Epifaniei și a valorii pe care acestea au dobândit-o în cultul și evlavia creștină). În același timp s-a atenuat în Biserică sensul înstrăinării de lume precum și al nădejdi și tensiunii eshatologice care dădea tărie celor care mureau pentru Hristos ca martiri.

Instituționalizarea creștinismului sub Constantin cel Mare și legarea lui de sistemul socio-politic au condus, după pacea constantiniană, la transformarea *creștinismului* în *creștinătate* care resimte din ce în ce mai puțin tensiunea eshatologică și dimensiunea harismatică a credinței. Reflecția teologică își pierde din interesul existențial și devine teologie de școală, folosită uneori în scopuri politice și departe de masele de credincioși. Experiența cunoașterii lui Dumnezeu dobândește o dimensiune cultică și duhovnicească.

Kerygma neotestamentară a cunoscut un proces de de-istoricizare, și conceptualizare, fapt care a provocat o pierdere a dimensiunii ei dinamico-narative, existențiale și soteriologice precum și profetico-eschatologice⁴³⁷. Impactul cultural cu lumea greacă a dus la regândirea mesajului Noului Testament în categoriile statico-ontologice ale acesteia. Astfel, vocabularul teologic s-a îmbogățit cu termeni noi, care nu se găsesc în Scriptură, precum *homousios*, sau cu termeni care au dobândit o altă valență semantică precum *hypostasis*, *prosopon*, *physis* etc. Teologia creștină a introdus în gândirea greacă idei fundamentale care-i erau întru totul străine, precum conceptul de persoană, ideea unei istorii care se desfășoară linear și nu ciclic.

⁴³⁶ cf. Pr. Prof. Dr. I. BRIA, "Iisus Hristos – Dumnezeu Mântuitorul. Hristologia", în *ST* nr. 2 (1991), pp. 3-52; aici, pp. 16-17.

⁴³⁷ cf. B. FORTE, "Gesù di Nazaret, storia di Dio...", p. 149.

Ortodoxia niceană a avut în Biserica antică o libertate și un rol critico-profetic, pe care nici o propunere eretică, aparent înnoitoare și modernă nu a știut să o egaleze.

Evoluția de la kerygmă la dogmă este rodul unui proces îndelungat de căutare și reflecție teologică care s-a formulat în contexte culturale diferite de cel biblic și care s-a exprimat în categorii conceptuale-ontologice antinomice și paradoxale.

În teologia noastră contemporană hristologia trebuie să-și redescopere dimensiunea ei dinamico-narativă specifică kerygmei apostolice și, în același timp, să fie capabilă să păstreze autenticitatea vitalității dogmei.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Comentarii la cartea Faptele Apostolilor

- BARBI, A.**, *Atti degli Apostoli (capitoli 1 – 14). Introduzione e commento* (Padova, 2003);
BARRETT, C. K., *The Acts of the Apostles*, I-II (ICC; Edinburgh, 1994-1998);
BOSSUYT, Ph., RADERMAKERS, J., *Lettura pastorale degli Atti degli Apostoli* (Bologna, 1997);
FABRIS, R., *Atti degli Apostoli* (Roma, 1984);
FITZMYER, J., *The Acts of the Apostles* (AB 31; New York, 1998);
HAENCHEN, E., *The Acts of the Apostles* (Philadelphia, 1971);
HRISOSTOM, Sfântul Ioan, *In Acta Apostolorum* (PG 60);
JACQUIER, E., *Les Actes des Apôtres* (Paris, 1926);
L'ÉPLATTENIER, Ch., *Atti degli Apostoli. Commento pastorale* (Cinisello Balsamo, 1996);
_____, *Gli Atti degli Apostoli. Quadro delle origini cristiane* (Bologna, 1990);
PESCH, R., *Atti degli Apostoli* (Assisi, 1992);
ROSSÉ, G., *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico* (Roma, 1998);
SCHNEIDER, G., *Gli Atti degli Apostoli*, I-II (Brescia, 1985-1986);
TAYLOR, J., *Les Actes des deux Apôtres. Commentaire historique*, IV-V-VI (Paris, 1994-1996-2000);

Studii și monografii

- ADINOLFI, M.**, „Storiografia biblica e storiografia clasica”, în *RivB* 9 (1961), pp. 42-58;
_____, „«Obedire a Dio piuttosto che agli uomini». La comunità cristiana e il Sinedrio in Atti 4, 1-31; 5, 17-42”, în *RivB* 27 (1979), pp. 69-93;
ALETTI, J.-N., *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli* (Roma, 1996);
AMMASSARI, A. (a cura di), „*Gli Atti del Cristo Risorto. Note di commento sulla struttura letteraria e le lezioni degli «Atti degli Apostoli» nella collona latina del «Bezae Codex Cantabrigiensis»*” (Città del Vaticano, 1998);
BALCA, Prof. dr. N., *Istoria filosofiei antice* (București, 1982);
BARBI, A., „La narrazione della Pentecoste e le altre pentecosti”, în *PV* 2 (1983), pp. 26-42;
_____, „Il paolinismo degli Atti”, în *RivB* 34 (1986), pp. 471-518;
_____, „Cornelio (At 10, 1 – 11, 18): percorsi per una piena integrazione dei pagani nella Chiesa”, în *RSB* 8 (1996), pp. 277-295;
BARRETT, C. K., „Paul's Address to the Ephesian Elders”, în *God's Christ and His People*. (Festschr. N. A. DAHL) (Oslo, 1977), pp. 107-121;
BARTHES, R., „L'analyse structurale du récit. A propos d'Actes X-XI”, în *RSR* 58 (1970), pp. 17-37;
BAUER, W., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur* (Berlin, ⁵1958);

- BETORI, G.**, *Perseguitati a causa del Nome. Struttura dei racconti di persecuzione in Atti 1, 12 – 8, 4* (An Bib 97; Roma, 1981);
- _____, „Lo Spirito Santo e l’annuncio della Parola negli Atti degli Apostoli”, în *RivB* 35 (1987), pp. 399-441;
- _____, „La strutturazione del libro degli Atti: una proposta”, în *RivB* 42 (1994), pp. 3-34;
- _____, „I discorsi missionari degli Atti degli Apostoli. Il kerygma nel contesto degli eventi e nella progressività della narrazione”, în *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di P. Scabini* (Bologna, 1998), pp. 87-99;
- _____, „Strutturazione degli Atti e storiografia antica”, în *Cristianesimo nella storia* 12 (1991), pp. 251-263.
- BLASS, F., DEBRUNNER, A.**, *Gramatica del greco del Nuovo Testamento*, (Brescia, ²1997);
- BOISMARD, M.-E.**, *A l’aube du christianisme. Avant la naissance des dogmes* (Paris, 1998);
- _____, „Le Concile de Jérusalem (Act 15, 1-33). Essai de critique littéraire”, în *ETL* 64 (1988), pp. 433-440;
- _____, „Le martyre d’Étienne Actes 6, 8 – 8, 2”, în *RSR* 69 (1981), pp. 181-194;
- BOTTINI, G. C.**, *Introduzione all’opera di Luca. Aspetti teologici* (Jerusalem, 1992);
- BOTTINI, G. C., CASALINI, N.**, „Trama e teologia degli Atti degli Apostoli”, în *Liber Annus* 49 (1999), pp. 137-180;
- BOTTINO, A.**, „La testimonianza nel libro degli Atti”, în R. FABRIS (a cura di), „*La Parola di Dio cresceva (At 12, 24)*”. *Scritti in onore di C. M. MARTINI nel suo 70 compleanno* (Bologna, 1998), pp. 321-343;
- _____, „Il discorso missionario di Paolo (At 13, 16-41)”, în *RSB* 2 (1990), pp. 81-99;
- BOVON, F.**, „Tradition et rédaction en Actes 10, 1 – 11, 18”, în *TZ* (Basel) 26 (1970), pp. 22-45;
- _____, *L’oeuvre de Luc. Etudes d’exégèse et de théologie* (Paris, 1987);
- _____, *De vocatione gentium. Histoire de l’interprétation d’Act. 10, 1 – 11, 18 dans les six premiers siècles*, în (BGBE, 8; Tübingen, 1967);
- BRECK, Pr. Prof. dr. J.**, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii* (Cluj-Napoca, 2003);
- BREYTENBACH, C.**, „Zeus und der lebendige Gott: Anmerkungen zu Apostelgeschichte 14, 11-17”, în *NTS* 39 (1993), pp. 396-413;
- BRIA, Pr. Prof. I.**, *Credința pe care o mărturisim* (București, 1987);
- _____, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică* (București, 1999);
- _____, „Iisus Hristos – Dumnezeu Mântuitorul. Hristologia”, în *ST* nr. 2 (1991), pp. 3-52;
- BRONEER, O. T.**, „Athens, City of Idol Worship”, în *BA* 21 (1958), pp. 2-28;
- BROWN, R.**, *Introduzione al Nuovo Testamento* (Brescia, 2001);
- _____, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca* (Asissi, 1981);
- BRUNS, J. E.**, „Emmaus Revisited (Luke 24, 13-35 and Acts 8, 26-40)”, în *CBQ* 26 (1964), pp. 463-467;
- CADBURY, H. J.**, „The Speeches in Acts” în F. J. FOAKES JACKSON, K. LAKE (eds.), *The Beginnings of Christianity I: The Acts of the Apostles V* (London, 1933), pp. 402-427;
- CASALEGNO, A.**, „Il discorso di Mileto (Atti 20, 17-38)”, în *RivB* 25 (1977), pp. 29-58;
- CHARPENTIER, É.**, „L’officier éthiopien (Ac 8, 26-40) et les disciples d’Emmaüs (Lc 24, 13-35)”, în M. BENZERATH (ed.), *La Pâque du Christ, Mystère du salut. Festchrifts F. X. Durwell* (LD 112; Paris, 1982), pp. 197-202;
- CIPRIANI, S.**, *Missione ed evangelizzazione negli Atti degli Apostoli* (Torino, 1994);
- COMAN, Pr. Conf. Dr. C.**, *Erminia Duhului. Texte fundamentale pentru o ermineutică duhovnicească* (București, 2002);
- CONZELMANN, H.**, *Il Centro del Tempo. La Teologia di Luca* (Casale Moferrato, 1996);

- _____, *Théologie du Nouveau Testament* (Paris-Genève, 1969);
- _____, *Le origini del cristianesimo. I risultati della critica storica* (Torino, 1976);
- CORONA**, R. (a cura di), *Gli Atti degli Apostoli. Lettura esegetico-esistenziale* (L'Aquila, 1990);
- CORSANI**, B., „Pentecoste e discorso di Pietro (Atti c. 2)”, in AA. VV., *Logos. Corso di Studi biblici*, vol. 5, *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli* (ed. M. LACONI) (Torino, 1994), pp. 505-511;
- _____, „Il discorso di Pietro nella casa di Cornelio (Atti c. 10)”, in AA. VV., *Logos. Corso di Studi biblici*, vol. 5, *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli* (ed. M. LACONI) (Torino, 1994), p. 519 s.u.;
- _____, „Il Discorso dell'Apostolo Paolo a Mileto (Atti c. 20)”, in AA. VV., *Logos. Corso di Studi biblici*, vol. 5, *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli* (ed. M. LACONI) (Torino, 1994), pp. 536-537;
- CULLMANN**, O., *Des sources de l'Évangile à la formation de la théologie chrétienne*, (Neuchâtel-Paris, 1969);
- DAL PINO**, F. A., **GIOS**, P., **TROLESE**, F. G. B. (a cura di), *San Luca Evangelista testimone della fede che unisce. Atti del congresso internazionale Padova, 16-21 ottobre 2000, vol. I. L'unità letteraria e teologica dell'opera di Luca (Vangelo e Atti degli apostoli)* (Padova, 2002);
- DILLON**, R. J., „Acts of the Apostles”, in R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary* (Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1990);
- DODD**, C. H., *La predicazione apostolica e il suo sviluppo* (Sbib 21; Brescia ²1978);
- _____, *Secondo le Scritture. Struttura fondamentale della teologia del Nuovo Testamento*, (SBib 16; Brescia, 1972);
- DUMAIS**, M., *Communauté et mission. Une lecture des Actes des Apôtres pour aujourd'hui* (Desclée, Paris, 1992);
- _____, *Le langage de l'évangélisation. L'annonce missionnaire en milieu juif (Ac 13, 16-41)* (Tournai – Montréal, 1976);
- _____, „L'Omelia nella sinagoga di Antiochia (At 13, 16-41)” in P. GRELOT, *Introduzione al Nuovo Testamento. Omelia sulla Scrittura nell'età apostolica*, vol. 8 (Roma, 1990), pp. 104-123;
- _____, „Le salut en dehors de la foi en Jésus – Christ? Observations sur trois passages des Actes des Apôtres”, in *Église et Théologie* 28 (1997), pp. 161-190;
- _____, „Les Actes des Apôtres. Bilan et orientations”, in M. GOURGUES, L. DUPONT, J., *Studi sugli Atti degli Apostoli* (Roma, 1971);
- _____, *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli* (Cinisello Balsamo, 1985);
- _____, *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli* (Bologna, 1984);
- _____, *Il testamento pastorale di S. Paolo* (Milano, 1967);
- FERRARO**, G., *L'evangelizzazione nella chiesa primitiva* (Casale Monferrato, 1994);
- _____, „*Kairoi anapsyxeōs*: Annotazioni su Atti 3, 20”, in *RivB* 23 (1975), pp. 67-68;
- FORTE**, B., *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia* (Cinisello Balsamo, ⁷1994);
- FUSCO**, V., *Le prime Comunità Cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini* (Bologna, 1997);
- _____, „Efusione dello Spirito e raduno dell'Israele disperso. Gerusalemme nell'episodio di Pentecoste (Atti 2, 1-13)”, in BORRMANS, M. (a cura di), *Atti della XXVI Settimana Biblica in onore di Carlo Maria Martini* (Brescia, 1982), pp. 201-218;
- _____, „Progetto storiografico e progetto teologico nell'opera lucana”, in *La storiografia nella Bibbia*, Atti della XXVIII Settimana Biblica (Bologna, 1986);

- GATTI, V.**, *Il discorso di Paolo all'Areopago. Studio su Act. 17, 22-31* (Brescia, 1982);
- GEORGE, A.**, *Etudes sur L'oeuvre de Luc* (Paris, 1986);
- GHIDELLI, C.**, *Gesù è vivo: Introduzione agli scritti di Luca* (Torino, 1977);
- _____, «I tratti riassuntivi degli Atti degli Apostoli» în AA. VV., *Il Messaggio della Salvezza VI* (Torino, 1979), pp. 472-486;
- GIVEN, M. D.**, „Not Either/Or but Both/And in Paul's Areopagus Speech”, în *Biblical Interpretation 3* (1995), pp. 356-372;
- GNILKA, J.**, *Teologia del Nuovo Testamento* (Brescia, 1992);
- GOLDSMITH, D.**, „Acts 13, 33-37. A Peshet on II Sam 7”, în *JBL 87* (1968), pp. 321-324;
- GOPPELT, L.**, *Teologia del Nuovo Testamento. L'opera di Gesù nel suo significato teologico I-II* (Brescia, 1982);
- _____, *L'età apostolica e subapostolica* (Brescia, 1986);
- GRECH, P.**, *Ermeneutica e Teologia biblica* (Roma, 1986);
- _____, *Le idee fondamentali del NT* (Modena, 1968);
- GRELOT, P.**, *Le mystère du Christ dans les psaumes* (Paris, 1998);
- HARL, M.**, „L'usage des commentaires patristiques pour l'étude de la Septante”, în *Revue des Sciences Religieuses*, nr. 2 (1999), pp. 184-201;
- HAULOTTE, E.**, „Fondation d'une communauté de type universal: Actes 10, 1 – 11, 18”, în *RSR 58* (1970), pp. 63-100;
- HÜBNER, H.**, *Teologia biblica del Nuovo Testamento. Vol. 3, Lettera agli Ebrei, Vangeli e Apocalisse. Epilegomeni* (Brescia, 2000);
- KIEFFER, R.**, „From Linguistic Methodology to the Discovery of a World Metaphors”, în *Semeia 81* (1998), pp. 77-93;
- KILGALLAN, J. J.**, „Acts 13, 38-39: Culmination of Paul's Speech in Pisidia”, în *Bib 69* (1988), pp. 480-506;
- _____, „Paul's Speech to the Ephesian Elders. Its Structure”, în *ETL 70* (1994), pp. 112-121;
- KODELL, J.**, „«The Word of God grew». The Ecclesial Tendency of λόγος in Acts 6, 7; 12, 24; 19, 20”, în *Bib 55* (1974), pp. 505-519;
- LAERTIOS, D.**, *Despre viețile și doctrinele filosofilor* (Iași, 1997);
- LAMBRECHT, J.**, „Paul's Farewell – Address at Miletus (Acts 20, 17-38)”, în J. KREMER (ed.), *Les Actes des Apôtres. Traditions. Rédaction. Théologie*, (Leuven, 1979), pp. 307-337;
- LÉGASSE, S.**, „Le discours de Paul à Lystres (Actes 14, 15-17)”, în J. DORÉ, Ch. THEOBALD (éds.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui* (Paris, 1993), pp. 127-136;
- _____, *Stephanos. Histoire et discours d'Étienne dans les Actes des Apôtres*, (LD 147; Paris 1992) ;
- LUKASZ, C.**, *Evangelizzazione e conflitto. Indagine sulla coerenza letteraria e tematica della pericope di Cornelio (Atti 10, 1 – 11, 18)* (European University Studies 23 / 484; Frankfurt / New York, 1993);
- MARCONI, G., O'COLLINS, G.** (a cura di), *Luca-Atti: l'interpretazione a servizio della Scrittura. Studi in onore di E. Rasco nel suo 70° compleanno* (Assisi, 1991);
- MARGUERAT, D.**, *La première histoire du christianisme* (Paris-Genève, 1999);
- MARSHALL, I. H.**, *The Acts of the Apostles* (Sheffield, 1992);
- MARSHALL, I. H., PETERSON, D.**, *Witness to the Gospel. The Theology of Acts* (Michigan / Cambridge 1998);
- MASINI, M.**, *Atti degli Apostoli. Una guida alla lettura* (Bologna, 2001);
- MEESTER, P. DE.**, „Philippe et l'eunuque éthiopien ou Le baptême d'un pèlerin de Nubie?”, în *NRT 103* (1981), pp. 360-374;

- MICHIELS**, R., „La conception lucanienne de la conversion”, în *ETL* 41 (1965), pp. 42-78;
- MÍNGUEZ**, D., „Hechos 8: 25-40. Análisis estructural del relato”, în *Bib* 57 (1976), pp. 168-191;
- MIRANDA**, A., „La chiamata di Paolo nella comunità cristiana nelle tre narrazioni degli Atti dell'episodio di Damasco (At 9, 1-19a; 22, 3-21; 26, 9-23)”, în *RivB* 1 (1998), pp. 61-88;
- MOISESCU**, J., *Activitatea Sfântului Pavel în Atena* (București, 2002);
- _____, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică* (Craiova, 1955);
- NEUFELD**, V., *The Earliest Christian Confessions* (Michigan, 1963);
- O'TOOLE**, R. F., *L'unità della teologia di Luca. Un'analisi del Vangelo di Luca e degli Atti*, (Torino, 1994);
- _____, *Acts 26: The Christological Climax of Paul's Defense (Ac 22:1 - 26:32)* (AnBib 78; Roma, 1978);
- _____, „Philip and Ethiopian Eunuch (Acts VIII, 25-40)”, în *JSNT* 17 (1983), pp. 25-34;
- _____, „Christian Baptism in Luke”, în *Rev Rel* 39 (1980), pp. 855-866;
- _____, „Christ's Resurrection in Acts 13, 13-52”, în *Bib* 60 (1979), pp. 361-372;
- _____, „Paul at Athens and Luke's Notion of Worship”, în *RB* 89 (1982), pp. 185-197;
- _____, „What Role Does Jesus' Saying in Acts 20, 35 Play in Paul's Address to the Ephesian Elders?”, în *Bib* 75 (1994), pp. 328-349;
- _____, „Luke's Notion of «Be Imitators of Me as I Am of Christ» in Acts 25 – 26”, în *BTB* (1978), pp. 155-161;
- _____, „The Parallels between Jesus and Moses”, în *BTB* 20 (1990), pp. 22-29;
- PALAMA**, Sfântul Grigorie, „Omilie la Pogorârea Sfântului Duh” (trad. de O. N. CĂCIULĂ), în *Mitropolia Olteniei*, nr. 1-2 (1971);
- PENNA**, R., „Paolo nell'agorà e all'areopago di Atene (Atti 17, 16-34)”, în *Rassegna di Teologia* 36 (1995), pp. 653-677;
- _____, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento* (Cinisello Balsamo, 2001);
- PILLAI**, C. A., *Apostolic Interpretation of History. A Commentary on Acts 13, 16-41* (New York, 1980);
- POTTERIE**, I. DE LA., „Gesù il capo che conduce alla vita (At 3, 15)”, în *PSV* 5 (1982), pp. 107-126;
- PRETE**, B., **SCAGLIONI**, A., *I miracoli degli apostoli nella Chiesa delle origini* (Torino, 1989);
- ROBINSON**, B. P., „The Place of the Emmaus Story in Luke-Acts”, în *NTS* 30 (1984), pp. 481-497;
- ROLLAND**, Ph., „L'organisation du Livre des Actes et l'ensemble de l'œuvre de Luc”, în *Bib* 65 (1984), pp. 81-86;
- QUESNEL**, M., *Baptisés dans l'Esprit. Baptême et Esprit Saint dans Actes des Apôtres* (LD 120; Paris, 1985);
- SANDNES**, K. O., „Paul and Socrates: The Aim of Paul's Areopagus Speech”, în *JSNT* 50 (1993), pp. 13-26;
- SCHLIER**, H., „Gli inizi del credo cristologico”, în *La storia della cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea* (Sbib 75; Brescia, 1986), pp. 15-70;
- SCHMITT**, J., *Résurrection de Jésus dans le kérygme, la tradition, la catéchèse*, în *DBS* X, pp. 487-582;
- _____, „La predicazione apostolica. Le forme, il contenuto”, în *A che punto sono gli studi biblici* (Assisi, 1968), pp. 101-126;
- _____, „Prédication apostolique” în *DBS* V, pp. 251-267;

- _____, „Les discours missionnaires des Actes et l’histoire des traditions prépaoliniennes”, în *RSR* 69 (1981), pp. 165-180;
- SCHNACKENBURG**, R., „Cristologia del Nuovo Testamento”, în J. FEINER, M. LOHRER (a cura di), *Mysterium Salutis III/ 1. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza* (Brescia, 1971);
- SCHREINER**, J., **DAUTZENBERG**, G., *Introduzione letteraria e teologica al Nuovo Testamento* (Cinisello Balsamo, ³1992);
- SCHÜRMANN**, H., „Das Testament des Paulus fur die Kirche (Apg 20, 18-35)”, în Idem, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf, 1968), pp. 310-340;
- SEGALLA**, G., *La cristologia del Nuovo Testamento* (Sbib 71; Brescia, 1985);
- _____, *Evangelo e Vangeli. Quattro evangelisti, quattro Vangeli, quattro destinatari*, (Bologna, 1994);
- SIEVERS**, J., „Lo status socio-religioso dei proseliti e dei timorati di Dio”, în *Ricerche Storico Bibliche* 8 (1996), p. 183 ș. u.
- SOARDS**, M. L., *The Speeches in Acts: Their Content, Context and Concerns* (Louisville, Westminster and Jonh Knox, 1994);
- _____, „The Speeches in Acts in Relation to Other Pertinent Ancient Literature”, în *ETL* 70 (1994), pp. 65-90;
- SPENCER**, F. S., „The Ethiopian Eunuch and his Bible: A Social-Science Analysis”, în *BTB* 22 (1992), pp. 155-165;
- SPICQ**, C., *Note di lessicografia neotestamentaria*, II (Brescia, 1994), pp. 228-234;
- STĂNILOAE**, Pr. Prof. D., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, II (București, ³2003);
- _____, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos* (Sibiu, 1991);
- STEMBERGER**, G., *Introduzione al Talmud e al Midrash* (Roma, 1995);
- STOCKMEIER**, P., *Fede e religione nella Chiesa Primitiva* (Brescia, 1976);
- TALBERT**, C. H., *Luke and the Gnostics* (New York, 1966);
- _____, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts* (Missoula, 1974);
- TANNEHILL**, C. H., *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*. Vol I: *Luke* (Philadelphia, 1986); Vol II: *The Acts of the Apostles* (Minneapolis, 1990);
- TRUMBOWER**, J. A., „The Historical Jesus and the Speech of Gamaliel (Acts 5, 35-39)”, în *NTS* 29 (1993), pp. 500-517;
- VANHOYE**, A., „Les Juifs selon les Actes des Apotres et les Epîtres du Nouveau Testament”, în *Bib* 72 (1991), pp. 70-89;
- VERZAN**, Pr. Dr. S., „Faptele Apostolilor (capitolele 1 și 2). Note exegetice”, în *Ortodoxia*, nr. 1 (1994), pp. 28-115;
- WILDHABER**, B., *Paganisme populaire et prédication apostolique* (Genève, 1987);
- ZERWICK**, M., *Graecitas Biblica Novi Testamenti* (Roma, ⁵1996);
- ZIMMERMANN**, H., *Metodologia del Nuovo Testamento. Esposizione del metodo storico-critico* (Torino, 1971);

LISTA ABREVIERILOR

AA. VV.	Autori Vari
AB	Anchor Bible
ABD	Anchor Bible Dictionary
ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
Ass Seign	Assemblées du Seigneur
AnBib	Analecta Biblica
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium
Bib	Biblica
BTB	Biblical Theology Bulletin
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
DBS	Dictionnaire de la Bible, Supplément
DENT	Dizionario Esegético del Nuovo Testamento
DSBP	Dizionario di Spiritualità Biblico Patristico
EB	Études Bibliques
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FA	Faptele Apostolilor
GLNT	Grande Lessico del Nuovo Testamento
ICC	International Critical Commentary
JBL	Journal of Biblical Literature
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSNTSS	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series
LD	Lectio Divina
LumVie	Lumière et vie
LXX	Septuaginta
NRT	La Nouvelle Revue Théologique
NTS	New Testament Studies
PSB	Părinți și Scriitori Bisericești
PSV	Parola Spirito e Vita
RB	Revue Biblique
RivB	Rivista Biblica
RSR	Recherches de Science Religieuse
RSB	Ricerche Storico-Bibliche
Sbib	Studi Biblici
ST	Studii Teologice
TM	Textul Masoretic

CUPRINS

Introducere	3
Introduction	8
Preliminarii	13
Structura literară și tematică a cărții Faptele Apostolilor	15
I. Prima parte: Misiunea comunității primare din Ierusalim și iradierea ei până la Antiohia Siriei (FA 2, 1 – 14, 28)	19
1. Misiunea apostolică și întemeierea Bisericii din Ierusalim (FA 2, 1 – 8, 3)	20
2. Comunitatea creștină se extinde în Samaria, Iudeea până la Antiohia Siriei (FA 8, 4 – 12, 24)	21
3. Opera misionară la care sunt chemați Saul și Barnaba (FA 13, 1 – 14, 28)	23
II. Partea centrală: Sinodul apostolic de la Ierusalim (FA 15, 1-35)	24
III. Partea a doua: Activitatea misionară a Sfântului Pavel din Asia Mică și Europa... până la Roma (FA 15, 36 – 28, 31)	24
1. Evanghelizarea Macedoniei și Ahiei, a Asiei Mici cu centrul la Efes; a doua și a treia călătorie misionară a Sfântului Pavel (FA 15, 36 – 19, 20)	25
2. Călătoria Sfântului Pavel la Ierusalim... și Roma (FA 19, 21 – 23, 11)	26
3. Mărturia Sfântului Pavel întemnițat de la Ierusalim la Roma (FA 23, 12 – 28, 31) .	27
Vocabularul propovăduirii	28
Definiția cuvântării ca formă de cuvântare, numărul și clasificarea lor	39
Studiile lui C. H. Dodd și M. Dibelius	42
Conținutul propovăduirii creștine	49
I. Cuvântarea Sfântului Petru la Cincizecime: FA 2, 14-41	59
1. Contextul	59
2. Textul și structura sa	64
3. Analiza exegetică a mesajului	67
3.1 Explicarea evenimentului Pogorârii Sfântului Duh	67
3.2 Proclamarea primei kerygme creștine	70
3.3 Iisus – Domn și Hristos prin Înviere	73
3.4 Apelul concluziv	74
4. Concluzii	76
II. Cuvântarea Sfântului Petru cu prilejul vindecării ologului de la poarta templului: FA 3, 11-26	78
1. Contextul	78
2. Textul și structura sa	79
3. Câteva observații exegetice asupra conținutului	81
3.1 Kerygma și interpretarea minunii (vv. 12-16)	82
3.2 Apelul la convertire și pocăință (vv. 17-26)	88
III. Cele două cuvântări ale Sfântului Petru înaintea Sinedriului: FA 4, 8-12.19-20 și 5, 29-32	93
1. Contextul de persecuție în care se dezvoltă Biserica mamă din Ierusalim (FA 2, 42 – 8, 4)	93
1.1 Prima scenă de persecuție (FA 3, 1 – 4, 31) și prima cuvântare a Sfântului Pavel înaintea sinedriului (FA 4, 8-12.19-20)	95
1.2 Structura cuvântării și analiza mesajului (FA 4, 18-12.19-20)	98

2. A doua scenă de persecuție (FA 5, 17-41) și a doua cuvântare a Sfântului Petru (FA 5, 29-32). Intervenția lui Gamaliel (FA 5, 35-39)	104
2.1 A doua cuvântare a Sfântului Petru (FA 5, 29-32) și intervenția lui Gamaliel (FA 5, 34-39)	107
3. Observații concluzive	111
IV. Cuvântarea Sfântului Ștefan: FA 7, 2-53	113
1. Contextul narativ	113
2. Textul și structura sa	115
3. Analiza mesajului	121
3.1 Istoria lui Avraam (vv. 2-8)	122
3.2 Istoria lui Iosif (vv. 9-16)	124
3.3 Istoria lui Moise (vv. 17-43)	126
3.4 Istoria evenimentelor care încep cu ridicarea Cortului Mărturie în pustiu până la zidirea Templului lui Solomon (vv. 44-50)	131
3.5 Epilogul (vv. 51-53)	133
4. Concluzii	134
V. Un model de evanghelizare; Filip și Eunucul etiopian: FA 8, 25-40	136
1. Contextul și structura textului	136
2. O paralelă între FA 8, 25-40 și Lc 24, 13-35	140
3. Analiza exegetică a mesajului	142
3.1 Filip și eunucul etiopian pe cale (vv. 25-28)	142
3.2 Evanghelizarea eunucului (vv. 25-38)	146
3.3 Răpirea lui Filip și continuarea călătoriei eunucului (vv. 39-40)	149
4. Concluzii	150
VI. Cuvântarea Sfântului Petru în casa lui Corneliu: FA 10, 34-43	152
1. Contextul cuvântării: vedeniile premergătoare și pogorârea Duhului Sfânt	152
2. Structura textului și analiza cuvântării propriu-zise (FA 10, 34-43)	158
2.1 Introducerea: Dumnezeu, Care este nepărtinitor, L-a trimis pe Iisus ca Domn al tuturor (FA 10, 34-36)	161
2.2 Kerygma: Ceea ce Iisus a făcut pentru omenire (FA 10, 37-41)	164
2.3 Concluzia: Noi suntem martori și vestim iertarea păcatelor în Numele Său (FA 10, 42-43)	166
VII. Cuvântarea Sfântului Pavel în sinagoga din Antiohia Pisidiei: FA 13, 16b-41	170
1. Cuvântările atribuite Sfântului Pavel în descrierea Faptelor	170
2. Contextul narativ	171
3. Textul și structura sa	174
4. O analiză exegetică a cuvântării	177
4.1 O sinteză a istoriei mântuirii (vv. 16-25)	177
4.2 Un rezumat al istoriei lui Iisus potrivit Evangheliei (vv. 26-37)	178
4.3 Proclamarea iertării păcatelor și a îndreptării prin credință (vv. 38-41)	182
5. Concluzii	184
VIII. Sfinții Pavel și Barnaba la Listra: FA 14, 8-20; - Evanghelia și religiozitatea populară păgână -	185
1. Contextul	185
2. Structura textului și analiza mesajului	187
3. În loc de concluzii	194
IX. Cuvântarea Sfântului Pavel în Areopagul Atenei: FA 17, 16-34	196
1. Contextul cuvântării	196
2. Textul și structura sa	197
3. Analiza mesajului	199

3.1 Cadrul narativ al cuvântării: Sfântul Pavel, indignat de mulțimea idolilor, discută cu stoicii și cu epicureii; este invitat de aceștia în Areopag pentru mai multe explicații (vv. 16-21)	200
3.2 Analiza semantică a cuvântării propriu-zise (vv. 22-31)	205
3.2.1 Exordiu (vv. 22-23)	206
3.2.2 Proclamarea adevăratului Dumnezeu (vv. 24-29)	207
3.2.3 Concluzia sau perorația: elemente ale kerygmei creștine (vv. 30-31)	214
3.2.4 Reacția auditoriului: deriziune, dar și câteva adeziuni de credință (vv. 32-34)	216
4. Cuvântarea din Areopag: succes sau insucces?	217
5. În loc de concluzii: de la Atena Sfântului Pavel la Areopagurile contemporane	220
X. Cuvântarea de rămas bun a Sfântului Pavel de la preoții din Efes: FA 20, 13-38 ..	223
1. Contextul	223
2. Genul literar	225
3. Textul și structura sa literară	227
4. Analiza cuvântării-testament: aspectul sincronizat potrivit redactării lucane	230
4.1 Prima secțiune: o privire în trecut (vv. 18-21)	231
4.2 A doua secțiune: privire înspre viitor (vv. 22-24)	232
4.3 A treia secțiune: Sfântul Pavel și-a îndeplinit misiunea (vv. 25-27)	233
4.4 A patra secțiune: exortativă (vv. 28-31)	234
4.5 A cincea secțiune: le încredințează cuvântul lui Dumnezeu; Sfântul Pavel, model de dezinteresare materială și binefacere (vv. 32-35)	238
4.6 Concluzie: rugăciunea, plânsul, îmbrățișările și despărțirea (vv. 36-38)	239
5. Evaluarea globală a cuvântării	240
XI. Cuvântarea Sfântului Pavel în fața regelui Agripa și a procuratorului Festus: FA 26, 1-23	242
1. Caracterul apologetic și structura de mărturie a cuvântării	242
2. Textul cuvântării și structura sa	245
3. Analiza exegetică a mesajului	247
3.1 Exordiu (vv. 2-3)	247
3.2 Viața lui Saul înainte de întâlnirea cu Hristos (vv. 4-11)	249
3.3 Întâlnirea cu Hristos și chemarea lui Saul (vv. 12-18)	252
3.4 După întâlnirea cu Hristos: ascultarea continuă față de porunca Domnului Înviat (vv. 19-23)	255
3.5 Dialogurile concluzive (vv. 24-32)	257
În loc de concluzii generale: de la kerygmă la dogma hristologică	259
Specificul hristologiei lucane	259
Dezvoltarea învățaturii hristologice	263
Bibliografie selectivă	268
Abrevieri	274

CONTENTS

Introducere	3
Introduction	8
Preliminaries	13
The literary and thematical structure of the book “The Acts of the Apostles”	15
I. First part: The mission of the first community in Jerusalem and its expansion down to Antioch of Syria (Acts 2, 1 – 14, 28)	19
1. The apostolic mission and the foundation of the Church in Jerusalem (Acts 2, 1 – 8, 3)	20
2. The Christian community expands in Samaria, Judea down to Antioch of Syria (Acts 8, 4 – 12, 24)	21
3. The missionary work appointed for Saul and Barnabas (Acts 13, 1 – 14, 28)	23
II. Central part: The Apostolic Council in Jerusalem (Acts 15, 1-35)	24
III. Second part: The missionary activity of Saint Paul from Asia Minor and Europe... down to Rome (Acts 15, 36 – 28, 31)	24
1. The evangelism of Macedonia and Achaia and of Asia Minor centered in Ephesus; the second and the third missionary journeys of Saint Paul (Acts 15, 36 – 19, 20)	25
2. The journey of Saint Paul to Jerusalem... and Rome (Acts 19, 21 – 23, 11)	26
3. The testimony of the imprisoned Saint Paul, from Jerusalem to Rome (Acts 23, 12 – 28, 31)	27
The vocabulary of Christian preaching	28
The definition of the literary genre of the discourses, their number and classification	39
The surveys of C. H. Dodd and M. Dibelius	42
The substance of Christian preaching	49
I. Saint Peter’s discourse at the Pentecost: Acts 2, 14-41	59
1. The context	59
2. The text and its structure	64
3. The exegetical analysis of the message	67
3.1 The explanation of the Pentecost	67
3.2 The proclamation of the Christian kerygma	70
3.3 Jesus – Lord and Christ through Resurrection	73
3.4 The conclusive appeal	74
4. Conclusions	76
II. The discourse of Saint Peter on the occasion of healing the cripple man at the temple gate: Acts 3, 11-26	78
1. The context	78
2. The text and its structure	79
3. Some exegetical remarks on the content	81
3.1 Kerygma and the interpretation of the miracle (vv. 12-16)	82
3.2 The appeal to conversion and repentance (vv. 17-26)	88
III. The two discourses of Saint Peter before the Council: Acts 4, 8-12.19-20 and 5, 29-32	93
1. The persecution context of the development of Mother Church in Jerusalem (Acts 2, 42 – 8, 4)	93
1.1 The first persecution scene (Acts 3, 1 – 4, 31) and the first discourse of Saint Peter before the Council (Acts 4, 8-12.19-20)	95

1.2 The structure of the discourse and the analysis of the message (Acts 4, 18-12.19-20)	98
2. The second persecution scene (Acts 5, 17-41) and the second discourse of Saint Peter (Acts 5, 29-32). Gamaliel's intervention (Acts 5, 35-39)	104
2.1 The second discourse of Saint Peter (Acts 5, 29-32) and Gamaliel's intervention (Acts 5, 34-39)	107
3. Conclusive remarks	111
IV. The discourse of Saint Stephen: Acts 7, 2-53	113
1. The narrative context	113
2. The text and its structure	115
3. The analysis of the message	121
3.1 The history of Abraham (vv. 2-8)	122
3.2 The history of Joseph (vv. 9-16)	124
3.3 The history of Moses (vv. 17-43)	126
3.4 The history of the events starting with the raising of the Tabernacle in the desert until the building of Solomon's Temple (vv. 44-50)	131
3.5 Epilogue (vv. 51-53)	133
4. Conclusions	134
V. An example of evangelism: Philip and the Ethiopian eunuch: Acts 8, 25-40	136
1. The context and the structure of the text	136
2. A parallel between Acts 8, 25-40 and Lk 24, 13-35	140
3. The exegetical analysis of the message	142
3.1 Filip and the Ethiopian eunuch on the way (vv. 25-28)	142
3.2 The evangelism of the eunuch (vv. 25-38)	146
3.3 The abduction of Philip and the continuation of the eunuch's journey (vv. 39-40)	149
4. Conclusions	150
VI. Saint Peter's discourse in Cornelius' house: Acts 10, 34-43	152
1. The context of the discourse: the prior visions and the Pentecost	152
2. The structure of the text and the analysis of the discourse (Acts 10, 34-43)	158
2.1 Introduction: God, Who is unbiased, sent Jesus as Lord for everybody (Acts 10, 34-36)	161
2.2 Kerygma: what Jesus has done for humanity (Acts 10, 37-41)	164
2.3 Conclusion: we are witnesses and proclaim the forgiveness of sins in His name (Acts 10, 42-43)	166
VII. The discourse of Saint Paul in the synagogue in the Antioch of Pisidia: Acts 13, 16b-41	170
1. The discourses assigned to Saint Paul according to "The Acts..."	170
2. The narrative context	171
3. The text and its structure	174
4. An exegetical analysis of the discourse	177
4.1 A synthesis of the history of redemption (vv. 16-25)	177
4.2 An abstract of Jesus' history according to the Gospel (vv. 26-37)	178
4.3 Proclamation of the pardoning of sins and of straightening through faith (vv. 38-41)	182
5. Conclusions	184
VIII. Saints Paul and Barnabas in Listra: Acts 14, 8-20; - the Gospel versus pagan popular religious beliefs -	185
1. The context	185
2. The structure of the text and the analysis of the message	187
3. Instead of conclusions	194

IX. The discourse of Saint Paul in the Areopagus in Athens: Acts 17, 16-34	196
1. The context of the discourse	196
2. The text and its structure	197
3. The analysis of the message	199
3.1 The narrative framework of the discourse: Saint Paul, resentful to the great number of gods, speaks with the Epicurean and the Stoics; he is invited by them in the Areopagus for further explanations (vv. 16-21)	200
3.2 The semantic analysis of the discourse (vv. 22-31)	205
3.2.1 Exordium (vv. 22-23)	206
3.2.2 The proclamation of the True God (vv. 24-29)	207
3.2.3 Conclusion or peroration: elements of Christian kerygma (vv. 30-31)	214
3.2.4 The reaction of the audience: derision, but also some adhesions (vv. 32-34) ..	216
4. The discourse in Areopagus: success or failure?	217
5. Instead of conclusions: from Saint Paul's Athens to the contemporary Areopaguses .	220
X. Saint Paul's farewell discourse to the priests in Ephesus: Acts 20, 13-38	223
1. The context	223
2. The literary genre	225
3. The text and its literary structure	227
4. The analysis of the testamentary speech: the synchronous aspect according to Luke's redaction	230
4.1 First section: a glance into the past (vv. 18-21)	231
4.2 Second section: a view towards the future (vv. 22-24)	232
4.3 Third section: Saint Paul fulfilled his mission (vv. 25-27)	233
4.4 Forth section: exhortation (vv. 28-31)	234
4.5 Fifth section: he entrusts them the word of God; Saint Paul, model of selflessness and philanthropy (vv. 32-35)	238
4.6 Conclusion: prayer, crying, embracing and breakup (vv. 36-38)	239
5. Global evaluation of the discourse	240
XI. Saint Paul's discourse in front of King Agrippa and procurator Festus: Acts 26, 1-23	242
1. The apologetic character and the testimonial structure of the discourse	242
2. The text of the discourse and its structure	245
3. The exegetical analysis of the message	247
3.1 Exordium (vv. 2-3)	247
3.2 Saul's life before meeting Christ (vv. 4-11)	249
3.3 Meeting Christ and Saul's calling (vv. 12-18)	252
3.4 After meeting Christ: continuous obedience to the Resurrected Lord's commandment (vv. 19-23)	255
3.5 Conclusive dialogues (vv. 24-32)	257
In lieu of general conclusions: from kerygma to the Christological dogma	259
The specific features of Saint Luke's Christology	259
The development of Christological teaching	263
Bibliography	268
Abbreviations	274

Cartea de față se prezintă ca fiind un studiu asupra redactării celor mai importante cuvântări kerygmatico-misionare prezente în cartea Faptelor Apostolilor, a structurii lor literare și teologice potrivit metodei analizei compoziției (*Composition Criticism*). Această metodă privilegiază aspectul sincron al textului așa cum a fost receptat el de către Biserică o dată cu canonizarea lui și pe care cititorul Sfintei Scripturi de azi îl are la îndemână.

Plecând de la un element comun care transpare din aceste cuvântări misionare, existența kerygmei hristologice, autorul își propune să investigheze diferitele modele de propovăduire existente în Biserica primară precum și impactul pe care proclamarea mesajului Evangheliei Mântuitorului Hristos l-a avut în diferite contexte culturale, sociale, religioase și politice ale secolului I, potrivit expunerii din Faptele Apostolilor.

Astăzi se recunoaște de către majoritatea exegeților că discursurile misionare din cartea Faptele Apostolilor au fost redactate de către Sfântul Luca, care a folosit în munca sa diferite surse documentare preluate din tradiția vie, dinamică și creatoare a Bisericii (cf. Lc 1, 1-4) și care oglindesc propovăduirea din perioada de început a ei. Aceste cuvântări kerygmatico-misionare, au un caracter tipic și sunt alcătuite în baza aceleiași scheme: viața, patimile, moartea și Înviere lui Iisus. Sfântul Luca propune aceste cuvântări kerygmatico-misionare Bisericii din totdeauna, ca pe adevărate modele de evanghelizare.

Constantin PREDA s-a născut în 1968 în Izvor (Dolj). După absolvirea Facultății de Teologie Ortodoxă din București, a urmat cursuri de specializare în exegeză și arheologie biblică la *Institutul Biblic Pontifical* din Roma și la *École Biblique et Archéologique Française din Ierusalim* (1996-2001); este doctor în teologie, actualmente conferențiar și prodecan al Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” din București unde predă Studiul Noului Testament. A mai publicat la aceeași editură: *Credința și viața Bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor* (București, 2002); *Cartea Neamului lui Iisus Hristos* (București, 2006); *Învierea Mântuitorului în memoria narativă a Evangheliilor* (București, 2010).